Jud. 24 p
~~24 s~~

Holdheim

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36631039270016
<36631039270016
Bayer. Staatsbibliothek

# Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe.

Ein Beitrag zur Verständigung über einige das Judenthum betreffende Zeitfragen

von

Dr. Samuel Holdheim,
Großherzoglich Mecklenburg-Schwerinschem Landes-Rabbiner.

Schwerin 1843.
Verlag der C. Kürschner'schen Buchhandlung.

Berlin.
In Commission der Plahn'schen Buchhandlung.
(Louis Nitze.)

214. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

„Dies sind die Worte des Briefes, den Jeremias, der Prophet, von Jerusalem sandte an die übrigen Aeltesten der Vertriebenen, und an die Priester, und an die Propheten, und an das ganze Volk, das Nebukadnezar von Jerusalem nach Babel weggeführt: So spricht der Herr Zebaoth, Gott Jsraels, zu allen Vertriebenen, die Ich von Jerusalem nach Babel weggeführt: Bauet Häuser und lasset euch nieder, und pflanzet Gärten und esset ihre Frucht. Nehmet Frauen und zeuget Söhne und Töchter, und nehmet für eure Söhne Frauen und eure Töchter gebet Männern, daß sie Söhne und Töchter gebären, und mehret euch dort und mindert euch nicht. Und fördert das Wohl der Stadt, dahin Ich euch geführt, und betet für sie zu Gott, denn in ihrem Wohle soll euch wohl sein" u. s. w.

Jeremias Cap. 29. V. 1, 4—7.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

# Vorwort.

Seitdem nachfolgende zwei Aufsätze über die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe geschrieben wurden*), hat der in denselben behandelte Gegenstand durch die tagesgeschichtliche Entwickelung der Gesetzgebung im Allgemeinen und der die Angelegenheit der Juden betreffenden insbesondere, wie nicht minder auch durch so manche, seitdem in rascheren Pulsschlägen sich kundgegebenen Bewegungen in den engern Kreisen des jüdisch-religiösen Lebens selbst, an mannigfachem Zeitinteresse gewonnen, so daß, abgesehen von dem besondern Werthe oder Unwerthe der in gedachten Abhandlungen geäußerten Ansichten, die Besprechung dieses Gegenstandes schon an sich nicht ohne Anregung bleiben, daher nicht als unzeitgemäß erscheinen dürfte.

Das so sehr befürchtete Corporationsgesetz, welches noch immer die bürgerliche und sociale Lebensexistenz der preußischen Juden oder jüdischen Preußen bedroht, hat die Nationalitätfrage der Juden im Allgemeinen in weiteren Kreisen angeregt und im verflossenen Jahre die Geister vielfach beschäftigt. Von den Juden selbst ist die Frage einstimmig und entschieden dahin beantwortet worden: »sie haben keine partikulär-

*) Im Herbst 1841, und waren für die nach dem Wiedererscheinen des ersten Heftes in's Stocken gerathene wissenschaftliche Zeitschrift für jüd. Theologie bestimmt.

*

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN



jüdische Nationalität.« — Der allergründlichste Beweis, den sie für die Nichtexistenz derselben anführten, ist der Umstand — daß sie keine Nationalität haben wollen. — Man muß gestehen, daß die Juden die allein competenten Richter in dieser Angelegenheit sind, weil sie es allein am besten wissen müssen: ob sie eine Nationalität haben wollen oder nicht. Das Vorhandensein einer Nationalität aber, ohne daß dieselbe beim Volke zum Bewußtsein gekommen, oder nachdem sie aus dem Bewußtsein des Volkes geschwunden ist, das Vorhandensein einer Nationalität ohne die Kräfte und Gesinnungen, die ihr eigenstes Wesen ausmachen, scheint uns ein Ding der Unmöglichkeit. Eine Nationalität da voraussetzen, wo man sie verläugnet, wo man über ihre Voraussetzung wie über eine Verläumdung sich bitter beklagt, scheint dem Wesen der Nationalität, das sich in der Regel darin bekundet, daß ihre Träger sie als ein festliches Gewand des Ruhmes öffentlich umhüllen und für ihre Wahrung und Erhaltung kein Opfer scheuen, geradezu zu widersprechen. Es kann sein, daß sie sich irren, daß Manches in ihren religiösen Sitten und Gebräuchen nach seinem positiven Gehalt nationaler Natur ist; das ändert aber in der Sache nichts. So lange die Betheiligten dieses angeblich oder wirklich nationale Element als ein religiöses betrachten und üben, als ein religiöses glauben und hegen, so lange sie sich dadurch in ihrem innigen Zusammenhange mit des Vaterlandes Interessen nicht gestört fühlen, so lange sie sich bereit erklären, es in dem Augenblicke aufzugeben, als man sie von dem reinnationalen Gehalte des von ihnen irrthümlich als ein Religiöses Verkannten überzeugen würde, so lange haben sie auch in der That keine Nationalität, weil sie keine haben wollen. Die neuere Kritik mag in noch so scharfsinnigen Combinatio-

nen die Nationalität des bestehenden Judenthums beweisen und die Existenz eines selbstständig-religiösen Gehalts in demselben läugnen; sie hat für die Gesetzgebung keinen praktischen Werth, so lange die Juden nicht von der Wahrheit ihrer Behauptung überzeugt sind. Die Schärfe ihrer Beweise ruhet, was die Praxis betrifft, lediglich in der Kraft der Ueberzeugung, die sie auf das Bewußtsein der Juden ausüben. — So lange der Widerstand der Juden gegen nationale Absonderung ein nicht minder in der Religion als in der Vaterlandsliebe begründeter ist, so lange jene Absicht nationaler Isolirung das religiöse Bewußtsein nicht minder feindlich als das politische verletzt, ist die Nichtexistenz einer jüdischen Nationalität in dem politischen Bewußtsein der Juden schlagend bewiesen.

In ganz anderer Weise mußte aber die einmal angeregte Nationalitätfrage auf das religiöse Bewußtsein der Juden nach Innen zurückwirken. Was die politische Seite dieser Frage betrifft, nämlich das Ansinnen von Außen, uns im Interesse unserer Nationalität — angeblich als des einzigen Erhaltungsmittels unserer Religion — gefallen zu lassen, genügt die Antwort: nur eine sich selbst bewußte jüd. Nationalität kann möglicher Weise mit den allgemeinen Interessen des Vaterlandes in Collision gerathen, wir aber wissen von keiner Nationalität. Glaubt Ihr, daß wir irren, so kann der Irrthum nur darin bestehen, daß ein Moment, welches einst, in den untergegangenen Staatsverhältnissen Palästina's, als ein politisches gegolten, jetzt aber längst antiquirt ist und sein Recht auf gültiges Fortbestehen eingebüßt hat, von uns noch immer als ein religiöses angesehen wird, keinesweges aber darin, daß wir ein in den gegenwärtigen Verhältnissen als politisches und nationales Element geltendes als ein antireli-

giöses betrachten — ein in jedem Betracht unschuldiger Irrthum, der Niemand außer uns selbst genirt. — Wollt Ihr auch diesen nicht, so belehrt uns eines Bessern, oder wartet, bis wir auf dem Wege der Selbstentwickelung von dem Irrthum zurück- und Euch dann von selbst entgegenkommen werden. Warum wollt Ihr uns noch mehr isoliren und die Erkenntniß des Irrthums noch ferner erschweren? Da wir das, was Ihr — und vielleicht mit Recht — ein Nationales nennt, nur deshalb festhalten, weil es uns als ein Religiöses erscheint, warum wollt Ihr uns auch noch jenes aufdringen, was wir schon jetzt als ein Nationales erkennen? In der Rückwirkung dieser Angelegenheit auf das religiöse Bewußtsein der Juden nach Innen gestaltet sich die Sache anders. Hier ist ein Irrthum nicht unschuldig zu nennen. Vor dem religiösen Bewußtsein kann das Vorurtheil keineswegs auf rücksichtsvolle Schonung und Nachsicht Anspruch machen. Hier muß die Frage scharf und gewissenhaft erwogen werden: vielleicht ist in der That Das und Jenes, was von uns bisher als ein Religiöses geübt wurde, seinem Ursprunge und seiner Geltung nach nur ein Nationales? Vielleicht ist Das und Jenes in unsern Sitten und Gebräuchen, welches uns den innigen Anschluß an das Vaterland dennoch — und vielleicht ohne unser Wissen — erschwert, eben um dieses Gegensatzes willen, nicht allgemeingültiger, unbedingter, d. h. religiöser, sondern politisch-nationaler Natur? Was in uns diesen Zweifel noch bedeutsamer und lebendiger machen muß, ist der Hinblick auf den wesenhaftesten Kern unserer Religion, der es so wenig mit einer bestimmten Nationalität zu thun hat, daß wir ihn in allen Winkeln der Erde unter allen möglichen Nationalitäten und politischen Verhältnissen festhalten können; sollte nicht eben das, was mit einer bestimmten Na-

tionalität, zumal der unseres eigenen Vaterlandes, nur in noch so geringen Gegensatz tritt, eben um dieser der Religion sonst fremden Eigenschaft willen, in der That nur ein Ueberrest längst außer Kraft getretener nationaler Elemente sein? Wir haben es freilich bisher aus Mangel an gründlicher Untersuchung für ein integrirendes religiöses Moment angesehen und auch vom Staate Schonung und Achtung dafür mit Recht gefordert; aber muß es denn deshalb, weil wir es mit befangenen Augen als ein Religiöses verkannten, auch dann noch als ein solches gehegt werden, nachdem eine unbefangene Prüfung uns über seine wahre Natur belehrt hat?

Solche und ähnliche Fragen mußten nothwendig in uns hervorgerufen werden und einen Geist der Untersuchung wecken, was wir in dem bestehenden Judenthum als ein Ewiges und Unvergängliches, d. h. Religiöses, und was wir nur als ein Nationales und Politisches, mithin seinem Wesen nach als ein Vergangenes zu betrachten haben, vor allem aber mußte sich hiedurch der jüdische Geistliche zur theoretischen Begründung der die fernere religiöse Verbindlichkeit ausschließend bedingenden Unterscheidung des Nationalen vom Religiösen aufgefordert fühlen. Nur durch eine gründliche Scheidung dieser zwei Elemente ist eine gründliche und zeitgemäße religiösgesetzliche Reform des Judenthums möglich. Daher wir dieses in so vielfachen Lebensäußerungen theoretisch und praktisch sich kundgebende Streben, das Religiöse vom Politischen in der jüdischen Religion, oder richtiger im Judenthum, zu trennen, als eine der ersten das Judenthum betreffenden Zeitfragen betrachten, zu deren Verständigung wir durch die in der aus erwähntem Anlaß umgearbeiteten Einleitung erörterten Ansichten einen geringen Beitrag zu liefern strebten.

Unser nächstes Augenmerk konnte hierbei lediglich dahin gerichtet sein, auf die innere Läuterung unserer religiösen Ueberzeugung fördernd einzuwirken. — Denn was die etwa hierdurch zu bezweckende Förderung unserer politischen Verhältnisse nach Außen betrifft, kann — wir fühlen es lebhaft genug — diese und ähnliche Bestrebungen, das religiöse Moment des Judenthums, im Interesse seiner eigenen Erhaltung und lebendigen Einwirkung auf das wahre Heil seiner Bekenner, auf seine natürlichen Grenzen zurückzuführen und einzuschränken, nur dann von wohlthätiger Nachwirkung nach Außen sein, wenn von der andern Seite, von der des Staates, die reinmenschliche Capacität als die einzige Bedingung der Aufnahme in seinen Verband angesehen wird; wenn nämlich der Grund der bisherigen bürgerlichen Zurücksetzung des Juden einzig und allein in den von seiner Nationalität angeblich ihm gesetzten Schranken, auf dem Wege reinmenschlicher Entwickelung zu derjenigen Höhe der Gesittung sich hinaufzuarbeiten, auf welcher seine christlichen Landesbrüder stehen, gesucht wird. Was kann es aber den Juden nützen, die beengenden nationalen Schranken zu durchbrechen und sich — ihrer religiösen Ueberzeugung ungeschadet — zu dem allgemein-menschlichen Standpunkt zu erheben, wenn auf der andern Seite nicht dieser, sondern eine besondere Form desselben, die des christlichen Glaubens, ihrem Ausdrucke nach, des christlichen Staates, als die unerläßliche Bedingung der Aufnahme in den Staatsverband hingestellt wird? Eine besondere Nationalität der Juden, und um so mehr, wenn sie die Hülle des Religiösen annimmt, und in ihm den Ausdruck ihres innern Lebens bekundet, ist allerdings im Widerstreit mit dem Allgemein-Menschlichen, welches in einem nicht-jüdischen Staat mit Recht

als Bedingung gefordert wird. Das jüdisch-nationale Element beschränkt das Allgemein-Menschliche und erkennt seine Geltung nur in einer bestimmten beschränkten Form an; der Staat verlangt es aber in seiner Unbeschränktheit. Das rein-religiöse Element des Judenthums in seiner Entäußerung aller nationalen Umhüllung schränkt nicht nur das Allgemein-Menschliche nicht ein, sondern erkennt gerade seine Aufgabe darin, es zu läutern und zu veredlen durch den Charakter der Allgemeinheit, den es ihm verleihet. So wenig aber das Allgemein-Menschliche mit dem Rein-Religiösen des Judenthums streitet, kann es mit dem Geist der christlichen Religion in Widerspruch gerathen, deren Wesen eben in der reinsten und allgemeinsten Menschenliebe sich bekundet. Soll nun das Allgemein-Menschliche des Judenthums dem christlichen Staat nicht genügen, so kann hier das Wort *christlich* nicht in *rein-religiöser*, sondern auch in *nationaler* Bedeutung genommen werden, ein *christlicher Staat* keinen andern Sinn haben, als den eines Staates, in welchem der christliche Glaube ein *nationales Gepräge* angenommen hat, welches jedes andere allgemein-menschliche Element, das nicht in der besondern Form des Christlich-Religiösen auftritt, von sich abweis't, ungefähr wie einst im jüdischen Staate das Nationale mit dem Religiösen in der theokratischen Form so innig verwachsen war, daß jedes andere Rein-Menschliche nur eine *geduldete* Existenz in ihm erlangen konnte*). —

*) Die Aufnahme in den jüdischen, auf den Monotheismus gegründeten Staat bedingte lediglich das monotheistische Bekenntniß, als Gegensatz von Atheismus und Polytheismus. Nach rabbinischer Auffassung gehörte noch die Uebernahme der s. g. sieben noachidischen Gebote, die bis auf eines, nämlich das Essen vom Fleisch lebendiger Thiere, sämmtlich Sittengesetze und Bedingungen des gesellschaftlichen Verbandes sind, mit hinzu. Das ganze Ceremonialgesetz dagegen war nur den im Hause Israel Geborenen zur Pflicht gemacht (M. de reg. C. 8, 10. C. 9 ff.). Ein solcher wurde גר תושב

Ist dies aber der Fall, so ist es nicht mehr die Nationalität der Juden, die ihrer Emancipation, d. h. ihrer gänzlichen Aufnahme und Einverleibung in den Staatsorganismus im Wege steht, sondern die Nationalität der Christen. Der Gegensatz ist also nicht mehr wie bisher: Jude und Mensch, sondern Jude und Christ, oder richtiger, Nichtchrist und Christ, am richtigsten, Mensch und Christ. Beide hätten also die Rollen mit einander gewechselt. Bisher war das Besondere des Juden ein Hinderniß seines Aufgehens in das Allgemeine des Staates; jetzt ist es umgekehrt der Fall: Das Besondere des christlichen Staates ist ein Hinderniß der Aufnahme des Allgemein-Menschlichen des Juden. — So lange diese Ansicht die vorherrschende ist, müssen die Juden freilich an dem Gelingen ihres Bestrebens nach einem vollendeten Bürgerthum verzweifeln und ihre Hoffnung nächst Gott, den Lenker der Herzen der Könige und Fürsten, darin setzen, daß diese Ansicht nicht allzulange die herrschende sein wird.

---

„ein im Lande sich niederlassender Fremde“ (M. h. issure biah 14, 7.; h. akum 10, 6. cf. h. beth habbchira 7, 14.) genannt, und genoß sein volles Bürgerrecht gleich dem Israeliten, wie dies aus folgender Stelle (Lev. 19, 33. 34) zu ersehen ist.“ Und wenn ein Fremder bei dir wohnet in eurem Lande, sollt ihr ihn nicht drücken. Wie der Eingeborene unter euch, sei auch der Fremde, der bei euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn Fremde waret ihr im Lande Mizrajim. Ich bin der Ewige, euer Gott.“ Es ist kindisch, mit der Sprache zu rechten, daß sie den naturalisirten Fremden noch immer einen Fremden nennt (B. Bauer, Judenfrage S. 31.). Nicht das Wort, sondern die Sache macht das Princip, und behandelt ihn das Gesetz als Eingeborenen, so mag es ihn immerhin „Fremden“ nennen. Der jüdische Staat schloß also in der ersten Periode seiner Existenz nur den Götzendiener aus, in dem er sich das Reinmenschliche nicht denken konnte, und in welchem in der That das Reinmenschliche wo nicht vernichtet, doch sehr verdunkelt war, nicht aber den Menschen, wenn er sich vom Götzendienst losgesagt hatte. Wollte der christliche Staat den Juden aus seinem Verbande ausschließen, so müßte er das Reinmenschliche ihm absprechen, d. h. das Judenthum mit Götzendienst auf gleiche Stufe stellen, welches er aber ohne Inconsequenz unmöglich thun kann.

Um das Allgemeine dieser das bestehende Judenthum in allen seinen Theilen durchdringenden Zeitfrage an einem einzelnen concreten Beispiele anschaulicher und dem überall erwachenden religiösen Bewußtsein näher zu bringen, schien uns die Anwendung derselben auf die Autonomie der Rabbinen im Allgemeinen, insbesondere aber auf das noch in vielen Staaten Deutschlands in Betreff der Erbschafts- und Ehe-Angelegenheiten normirende jüdische Recht sehr angemessen, welches uns zugleich zur näheren Würdigung der jüdischen Ehe nach ihrem gesetzlichen Bestande, sodann aber auch zu Vorschlägen über die dringend nothwendig gewordene Reform des jüdischen Ehegesetzes, als der zweiten wichtigen Zeitfrage, führen mußte. Und auch in dieser Beziehung können die darüber angestellten Untersuchungen und geäußerten Ansichten als Reflexe der in dieser Zwischenzeit auch auf andern und weitern Kreisen sich kundgegebenen Bestrebungen angesehen und daher als zeitgemäß betrachtet werden. — Der gesetzliche Stand der jüdischen Ehe stimmt so wenig mit dem ganzen sittlichen Gehalt des Judenthums als mit der intellectuellen und moralischen Bildungsstufe, auf der die Juden in einem großen Theil Europa's, namentlich aber in Deutschland sich befinden, überein; und läßt auch die jüdische Ehe in ihrer praktischen Erscheinung, wie oft genug anerkannt, wenig zu wünschen übrig, so sind doch Fälle — nicht nur etwa denkbar, sondern als wirklich ins Leben eingegriffen, oft nachgewiesen*) — vorhanden, die eine höhere Garantie des sittlichen und rechtlichen Gehaltes des jüdischen Eheprincips, namentlich in Rück-

*) S. Wissenschaftl. Zeitschr. für jüd. Theol. Bd. 3. S. 9 ff. Bd. 4. S. 61 ff. 351 ff. Ansprache an meine Gemeinde, von Dr. Geiger. Breslau 1842. S. 26. Das rationale Judenthum, von Dr. J. A. Francolm. Breslau 1840. S. 282. 283.

sicht auf die Stellung des Weibes, die aber nur das Gesetz gewähren kann, schmerzlich vermissen lassen.

An die Vorschläge über eine zeitgemäße Reform des jüdischen Ehegesetzes schließt sich die Abhandlung über das herrschende Princip der Ehe im bisherigen Judenthum naturgemäß an, das wir in dem zweiten Theile durch kritische Beleuchtung einiger in neuerer Zeit diesen Gegenstand behandelnden Schriften zu entwickeln gesucht haben. Hier hat uns die Liebe zu unserer väterlichen Religion zur Beschönigung und Verhüllung der dunkeln Schattenpartheien nicht verleiten dürfen, sondern das Pflichtgefühl der Wahrhaftigkeit in uns noch höher beleben müssen. — Weil wir unsere väterliche Religion treu und aufrichtig, aber nicht mit leidenschaftlicher Verblendung lieben, sind wir um so inniger und lebhafter von dem Wunsche beseelt, Alles, was mit ihrem hehren Genius sich nicht verträgt, Alles, was die Liebe zu ihr in den Augen ihrer Bekenner, und die Achtung vor ihr in den Augen anderer Glaubensgenossen verringert, mithin Alles, was als ein fremdes Element ihrem wesentlichen, geistig sittlichen Gehalte nicht zugehört, aus dem unnatürlichen Zusammenhang mit ihr scheiden zu sehen.

In den Anmerkungen sind noch verschiedene andere Fragen von untergeordneter Bedeutung, die mit dem Hauptinhalt der Schrift mehr oder minder zusammenhängen, besprochen und hierbei auf neuere literarische Erscheinungen Rücksicht genommen worden.

Schwerin (Mecklenburg) im März 1843.

Der Verfasser.

# Inhalt.


## I. Die Autonomie der Rabbinen. Seite.

Einleitung. Die Trennung des Religiösen vom Politischen im Allgemeinen . . . . . . . . . . . . . . 65

I. Das religiöse Verbot der nicht-jüdischen Rechte und Richter ein vermeintliches und auf Mißverständniß beruhendes . . . . . . . . . . . . . . . . . 84

II. Die Anerkennung der Verfügungen der Landesgesetze von Seiten des jüdischen Rechtes . . . . . . . . . . 96

III. Anwendung dieses Rechtsgrundsatzes auf Erb- und eheliches Güterrecht . . . . . . . . . . . . . . . 137

IV. Weitere Anwendbarkeit desselben auf die jüdische Ehe, namentlich auf Eingehung und Scheidung derselben. Vorschläge zur Abhülfe der aus dem bisherigen jüdischen Ehegesetz hervorgehenden Uebelstände . . . . 165

## II. Das Princip der jüdischen Ehe.

I. Das Princip der jüdischen Ehe nach der Bibel . . . 198

II. Das Princip der jüdischen Ehe nach dem Talmud und den Rabbinen . . . . . . . . . . . . . . . . 261

# I.

# Die Autonomie der Rabbinen.

Ein=

# Einleitung.

Es ist oft öffentlich ausgesprochen worden, „daß in ganz Europa der Fortschritt der Juden von dem Tage datirt, da den Rabbinen das Bannrecht genommen ist." Dieser Ausspruch hat nur relative Wahrheit. Denn nicht minder, als die Aufhebung des Kirchenbannes die geistig-sittliche Entwickelung der Juden ungemein beförderte, ist diese selbst als ein wesentlicher Fortschritt zu betrachten, welcher Zeugniß giebt von Keimen vorhandener, im Verborgenen wirkender Bildung, die, mit jener mittelalterlichen Institution unverträglich, ihre Aufhebung bewirkten. Wohl geschah die Aufhebung von Außen her durch die Staatsgesetze; allein diese würden wenig gefruchtet haben, wenn jene Keime der Bildung, die das Drückende, einer solchen Willkür preisgegeben zu sein, fühlen ließen, nicht vorhanden gewesen wären. Der Bann in dem heute gebräuchlichen Sinne des Wortes [1]) hat durchaus keinen biblischen Hintergrund [2]) und gehört zu den spätern Erfindungen der Rabbinen. Der Grund seiner Entstehung scheint kein anderer als das Bedürfniß einer gerichtlichen Gewalt, nachdem die morschen Stützen des jüdischen Staates zusammengebrochen waren, wie auch

[1]) S. Michaelis M. R. Th. 2. §. 145. Winer Bibl. Realwb. Art. Bann.

[2]) Mit der Anlehnung auf Richter 5, 23. (Moed Katon 15 a. Schebuoth 36 a.) ist es wohl nicht ernst gemeint.

dessen Gebrauch und Anwendung ursprünglich nur zu bürgerlichen und juristischen Zwecken[3]) gewesen und erst später auch auf religiöse übertragen worden zu sein. Die Entfremdung der Juden und ihrer privatrechtlichen Verhältnisse von der Staatsgewalt und das Ueberlassen derselben der eigenen Autonomie und Gerichtsbarkeit mußte nothwendig eine andere Gewalt, sei es auch nur eine in der Meinung und in dem Vorurtheil begründete, auf dem eigenen Grund und Boden schaffen, und diese war der Bann. Dieser dauerte so lange, als man ihn fürchtete, d. h. als er wirklich eine Macht war. Das erste Wanken dieser in der Einbildung ruhenden Macht, die Erscheinungen von Auflehnungen gegen dieselbe Seitens der Juden, mußte die Aufhebung des Bannes von Seiten des Staates zur Folge haben, und wie der Bann aus der Entfremdung der privatrechtlichen Verhältnisse der Juden von der Staatsobrigkeit entstanden ist, so war auch dessen Aufhebung der erste Schritt zur Annäherung und Unterwerfung derselben unter

---

[3]) Daß der jüdische Bann ursprünglich nur zu bürgerlichen Zwecken erfunden und gebraucht wurde, ist schon aus dem Grunde einleuchtend, da die Gewalt der Rabbinen überhaupt und überall nicht auf kirchliches Ansehen sich stützt, sondern nur eine weltliche und juristische war, wovon wir später unten zu reden Gelegenheit haben werden. Die Ordination in der jüdischen Kirche ist immer nur eine richterliche Befugniß und die ordinirten Rabbinen vor dem Erlöschen der Semicha bildeten ein competentes weltliches Gericht. Das Bannrecht für religiöse Vergehen geschah gleichfalls nicht aus kirchlicher, sondern nur aus weltlicher und richterlicher Autorität, da die Bestrafung solcher Vergehen ursprünglich zu den richterlichen Functionen gehörte. Da die Competenz für Leibesstrafen nach Bestimmung der Gesetze aufgehört hatte, wurde der Bann als ein Surrogat erfunden. S. Moed Katon 15 a. Maimonid. h. Talmud Tora C. 6, 14. h. Sanhedrin 26, 5. 6. Jore deah 334. Mendelssohn Jerusalem 2. Abschn. S. 120, 121.

die Staatsgesetze. Man konnte den Juden ihre Autonomie und Jurisdiction so lange lassen, als dieselben eine Macht in Händen hatten, das Recht durch richterliche Gewalt auszuführen. Mit der Vernichtung dieser Gewalt hört das Recht von selbst auf. Gibt es für den Juden keine andere Gewalt als die des Staates, so kann es auch für ihn kein anderes Gesetz geben als das des Staates. Die Aufhebung des Bannrechtes der Rabbinen war also der natürliche und nächste Vorläufer der Aufhebung der Autonomie und der Jurisdiction der Juden.

Der Bann, von den Rabbinen und deren Handlangern, den s. g. Parnassim streng gehandhabt und über die der Ketzerei Verdächtigen als Geißel geschwungen, gehört zu den finstern Ungethümen des Mittelalters, die vom Lichte der Aufklärung inner- und außerhalb des Judenthums beleuchtet und verscheucht wurden. Er war die eiserne Fessel und der stärkste Hemmschuh aller Civilisation und Bildung unter den Juden. Denn eben diese Bildung war es, die von den Handhabern und Handlangern des Bannes am meisten verpönt, als der gefährlichste Todfeind gefürchtet, gehaßt und verfolgt wurde, und die sie auch in der That überwunden und entwaffnet hat. Das Licht, welches Mendelssohn[4]) unter den Juden verbreitet, hat wohl am meisten dazu beigetragen, den Bann moralisch zu tödten, ehe er noch bürgerlich durch den Staat vernichtet wurde. Der Staat fand auch nur noch das Leichenbild des Bannes vor, dem die Seele, die Furcht vor demselben, schon entflohen war, und würde nicht so leichtes Spiel mit ihm gehabt haben, wenn er ein Jahrhundert früher mit ihm den Kampf eröffnet hätte.

---

[4]) in seinem Jerusalem und seiner Vorrede zu Manasse ben Israel's Rettung der Juden. Vergl. Jost G. d. J. Bd. 9. S. 66 ff.

Der Bann gleicht der Zauberei, die sich nur dann mit Nachdruck verbieten läßt, wenn der Glaube an ihre Macht aufgehört hat.[5]) Daß dies bei den Juden, wenigstens bei den Gebildeteren, der Fall war, gehört zu den unsterblichen Verdiensten Mendelssohns, und die Rabbinen, die ihn und seine Uebersetzung des Pentateuchs so gern in den Bann gethan hätten, fühlten dunkel, welchen gefährlichen Feind sie in ihm zu bekämpfen hatten. Daß sie in ihrem Eifer nicht zum Bann, einer ihrer schärfsten Waffen, griffen, bestätigt unsere Behauptung, daß der Bann, noch bevor er staatsgesetzlich verboten wurde, schon in den letzten Zügen seiner schauerlichen Existenz sich befunden hatte, und daß der später gegen Wessely und sein Wirken geschleuderte der letzte Strahl war, der, statt zu zünden, für immer erlosch.

Was aber die fortschreitende Entwickelung der Juden in vielen Ländern Europa's wesentlich förderte, und gleichsam jeden Rückfall und jede Rückkehr in das Land mittelalterlicher Finsterniß fast unmöglich machte, war: die Aufhebung der Autonomie der Rabbinen und der jüdischen Jurisdiction. Hier war der Fortschritt weniger wie bei der Aufhebung des Bannrechtes nur negativ, d. h. in der Lösung aller Fessel der Denk- und Gewissensfreiheit ruhend, sondern wirklich positiv bildend und gestaltend. Mit der Beseitigung dieser separatistischen Autonomie und partikulären Jurisdiction, welche die Juden nicht blos als eine nur in ihrer religiösen Ueberzeugung von der Mehrzahl der Staatsangehörigen abweichende Glaubensgemeinde, sondern auch in ihren bürgerlichen Beziehungen zu einander von auswärtigen Lan-

---

5) Vergl. Maimonid. h. Akum 11,16.

desgesetzen regierte, also auch politisch gesonderte Gesellschaft, mithin wirklich als ein Staat im Staate erscheinen ließ, ist die größte Kluft zwischen den jüdischen Unterthanen und dem Staate ausgefüllt worden. Durch die Unterwerfung der privatrechtlichen Verhältnisse der Juden zu einander unter des Landes Gesetz und Schutz ist der erste, aber auch wirksamste Schritt zu ihrer bürgerlichen und geistigen Emancipation geschehen. Dadurch allein ist der Orientale zum eingeborenen Europäer umgeschaffen, der zum Theil fremden Gesetzen gehorchende und alle heimische Lasten tragende Jude zum Inländer, zum vollen Theilnehmer an des Staates höchstem Gut, dem Landesgesetze, verwandelt worden. Durch den größern Anschluß der Juden an den Staat und dessen Gesetz mußte bei ihnen eine größere Theilnahme für des Staates Wohl und Wehe, ein lebendigeres Interesse für eine höhere, dem Lichte des Jahrhunderts entsprechende Entwickelung der Gesetzgebung erwachen und das Gefühl, das so sehr wohlthuende Gefühl, mit den übrigen Staatseinwohnern eine immer größere Gemeinschaft zu gewinnen, lebhaft angeregt werden. Nicht gering anzuschlagen ist hierbei, daß die Juden nicht mehr die Verläumdung eines modernen Haman zu fürchten hatten: „Da ist ein Volk, zerstreuet und zersplittert unter den Völkern, deren Gesetze verschieden sind von denen jeglichen Volkes, aber nach den Gesetzen des Königs thun sie nicht, und dem Könige bringt es keinen Vortheil, sie zu lassen." (Esther 3, 8.)

Ist auch dieser Schritt von den Juden selbst nicht alsbald in dem ganzen Umfange seiner Wohlthätigkeit begriffen worden, so waren doch die Folgen von höchst erfreulicher Einwirkung auf den Entwickelungsgang der moralischen und

intellectuellen Bildung der Juden. Die Trennung der privatrechtlichen Verhältnisse der Juden unter einander von den allgemeinen Landesgesetzen mußte auf die Moralität der erstern nachtheilig zurückwirken. Es muß eine der gefährlichsten Klippen für die moralisch=rechtliche Gesinnung sein, wenn in so nah liegenden Kreisen für ein und dasselbe Rechtsverhältniß bei verschiedenen Personen — deren Verschiedenheit aber nur dogmatisch und confessionell ist — abweichende Gesetze gelten, und das, was in dem einen Kreise Rechtens, in dem andern das Gegentheil ist. Es ist ein verfängliches Netz für das schwache Gewissen, wenn in einem und demselben Staate, in einem und demselben Orte, bei der nahen Berührung und dem engen Verkehr seiner Bewohner verschiedene und oft entgegengesetzte Gesichtspunkte vorhanden sind, aus welchen das Recht beurtheilt werden kann; wenn nicht das, was unter allen Umständen recht ist, überall und allgemein, ohne Rücksicht auf die für die Erwägung des Rechtsobjects rein zufällige dogmatische Beschaffenheit der Subjekte, als recht anerkannt wird; wenn der in Rechtsstreitigkeiten ohnehin regsamen Selbsttäuschung noch überdies eine Hinterthür geöffnet, daß etwas, was in den Augen der meisten Menschen als Unrecht angesehen wird, vielleicht von einem andern Gericht nach andern Rechtsgrundsätzen gebilligt werden möchte. — Ich will hier nicht untersuchen, in wiefern eine seit mehr als einem Jahrtausend abgeschlossene, aller naturgemäßen Entwickelung baar und ledige, auf veränderte Zeitlichkeit, Oertlichkeit, Lebensverhältnisse und Ansichten durchaus keine Rücksicht nehmende Gesetzgebung, als die jüdische, auf die Entwickelung des moralisch=rechtlichen Sinnes der ihrem Einflusse anheimgegebenen Gesellschaft einen höchst nachtheiligen Ein=

fluß ausüben mußte. Hier soll nur der Nachtheil angedeutet werden, der aus dem Umstande resultiren muß, wenn die zu einer isolirten Jurisdiction Gehörenden nur deren Aussprüche allein als legal und religiös verpflichtend, das allgemeine Recht dagegen blos als einen von der höchsten Staatsgewalt geheiligten Zwang גזירת המלכות, königlichen Befehl, dem man sich öffentlich מפני דרכי שלום „um des Friedens willen", und auch im Geheimen, משום חלול השם um nicht den göttlichen Namen zu entweihen, sich unterwerfen müsse, zu betrachten gewöhnt werden.[6])

Nicht minder, wie für die Moralität, war die Aufhebung der Autonomie der Juden für deren intellectuelle Bildung sehr ersprießlich. Sobald der jüdische Unterthan in seinen privatrechtlichen Verhältnissen dem Staatsgesetz unterworfen ward, war die Kenntniß desselben in größerem Maße als früher ihm zum Theil Pflicht, zum Theil nothwendig geworden. Bei seinen engern und häufigern Beziehungen mit dem Glaubensgenossen ist der Vortheil, die oft in Frage kommenden gesetzlichen Bestimmungen aus eigener Wahrnehmung kennen zu lernen, einleuchtend genug. Die hierdurch nothwendig gewordene genauere Kenntniß der Landessprache stellte sich dringender als je heraus. Dem Mangel eigener Kenntniß mußte oft die der Kinder nachhelfen. Für eine über die engen Schranken des Hebräischen und Religiösen hinausgehende allgemeinere Jugendbildung war, wenn auch keine ausschließend rein sittliche Triebfeder, doch ein mächtiger Impuls gegeben. Wie oft aus geringfügigen Anlässen gewichtige Resultate entspringen, war es hier nicht

[6]) Vergl. Baba Kamma 113 a. b. Maimonid. h. Akum 10, 5. 6. Choschen ha-Mischpat 348, 2. Eben Haeser 28, 1. Wissenschaftl. Zeitschr. für jüd. Theologie Bd. 4. S. 358, 359.

minder der Fall. Durch den engern Anschluß an das Landesgesetz ward eine engere Anschließung an das Land und dessen Sprache, durch diese an seine Sitten und alle seine geistigen und moralischen Güter vermittelt.

Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, um den dermaligen factischen Rechtszustand der Juden in ihren civilrechtlichen Verhältnissen unter einander in seinem wahren Lichte als einen segensreichen, der fortgeschrittenen Bildung durchaus adäquaten zu bezeichnen. Es ist eine wahre, jeden anderweiten bürgerlichen wie religiösen Fortschritt bedingende Wohlthat, für die wir den weisen Staatsregierungen nicht genug danken können. Auch ist er als solcher von jedem denkenden, seinen Standpunkt in der bürgerlichen Gesellschaft erkennenden Israeliten erkannt worden, und es dürfte wohl schwerlich einen geben, der den dermaligen Rechtszustand mit der früheren Autonomie der Rabbinen vertauschen möchte. Auch haben alle Staatsregierungen [7]), die der die Juden betreffenden Gesetzgebung und der Verbesserung ihrer bürgerlichen Stellung eine menschenfreundliche Theilnahme widmeten, das Werk der Veredlung und der Besserung mit der Aufhebung der jüdischen Autonomie und Jurisdiction begonnen, und in ganz Deutschland, wo die Rechtsverhältnisse der Juden eine vielfach nüancirte Musterkarte bilden, ist mir kein einziges Land — Altona ausgenommen,

---

[7]) Das Edict, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden im Preußischen Staate, vom 11. März 1812 §§. 29. 30. Im Königreich Baiern, vom 10. Juni 1813 §. 30. Im Königreich Würtemberg, vom 25. April 1828 §§. 40. 41. Im Großherzogthum Baden, vom 13. Januar 1809 §. XXIX. Im Großherzogthum Weimar, vom 20. Juni 1823 §. 2. Im Großherzogthum Mecklenburg-Schwerin, vom 22. Februar 1812 §. VIII.

wo die Juden um dieses Privilegium wahrlich nicht zu beneiden sind — bekannt, wo die Autonomie der Rabbinen staatsgesetzlich zulässig ist.

Indeß, wenn auch in den meisten Staaten Europa's die Autonomie und jedwede Jurisdiction der Rabbinen mit aller scharfen Consequenz aufgehoben worden ist, haben sich gleichwohl manche Regierungen genöthigt gesehen, auf die confessionelle Verschiedenheit und auf etwaige mit dem privaten Rechtsverhältniß anscheinend eng verbundene religiöse Rücksichten Bedacht zu nehmen und in Folge dessen gewisse Ausnahmsgesetze zu statuiren. Daß hierunter die leitenden Principien in ihrer Consequenz leiden müssen, sah man wohl ein; gleichwohl fühlte man sich nothgedrungen, höhern Rücksichten die Consequenz zum Opfer zu bringen. Das Preußische Edict vom 11. März 1812 verdient auch hierin musterhaft genannt zu werden, und die Schärfe, mit der es die höheren Rechts-Grundsätze durchgeführt, giebt Zeugniß davon, welchen hohen Standpunkt die Gesetzgebung in jener Zeit des allgemeinen geistigen Aufschwunges einnahm. Es bestimmt §. 20.: „die privatrechtlichen Verhältnisse der Juden sind nach eben denselben Gesetzen zu beurtheilen, welche andern Preußischen Staatsbürgern zur Richtschnur dienen. §. 21.: Ausnahmen finden bei solchen Handlungen und Geschäften Statt, welche wegen der Verschiedenheit der Religionsbegriffe und des Kultus an besondere gesetzliche Bestimmungen und Formen nothwendig gebunden sind," worauf die Ausnahmen folgen. (Vergl. ibid. §§. 29. 30.) Hier bildet kein einziges Rechtsverhältniß eine Ausnahme von der allgemeinen Regel. Nur Geschäfte und Handlungen, nicht aber Rechtsverhältnisse können möglicherweise wegen der Verschiedenheit der Religions-

begriffe und des Kultus an besondere gesetzliche Bestimmungen und Formen gebunden sein. Und hierin erkennen wir den Geist des Gesetzgebers, der die Religion von dem Rechte als zwei geschiedene Sphären trennt. Mit der Aufhebung der jüdischen Autonomie und Jurisdiction ist factisch der sehr richtige Grundsatz ausgesprochen: Die Religion hat es mit dem Glauben und den religiösen Gebräuchen, der Staat mit dem Rechte zu thun. Die Religion hat über ersteres, der Staat über letzteres zu wachen. Hiermit ist zugleich der Folgesatz bestätigt, daß ein Rechtsverhältniß kein Gegenstand des Glaubens oder einer religiösen Ceremonie sein könne.

In gleichem humanen Geiste, aber weniger consequent, verfuhren andere Regierungen, die gleichfalls die Autonomie der Rabbinen aus dem Leben der Juden entfernten und sie dann hinterher, gleichsam durch ein Hinterpförtchen, wieder hineinließen. So bestimmt die sogenannte Constitution vom 22. Februar 1812 für die Juden im Großherzogthum Mecklenburg-Schwerin, welche bis zum 11. September 1817 in Kraft bestand und seitdem einstweilen suspendirt wurde, in §. VIII.: „In Absicht des Gerichtsstandes und der Vormundschaften soll zwischen Christen und Juden kein Unterschied stattfinden. Alle rabbinische Gerichtsverwaltung soll hingegen gänzlich aufgehoben sein, und die Rabbis sollen sich schlechthin in gar keine weltliche Händel ihrer Glaubensgenossen auf irgend eine Weise mischen.“ Dagegen lautet §. XIII.: „Da die Juden ihren bisherigen Gebrauch, daß die erstgebornen Söhne allemal einen doppelten Erbtheil, die Töchter hingegen von den Vätern einen beliebigen Ausspruch erhalten, für ein in ihrer Religion begründetes ansehen, so soll es dabei fernerhin verbleiben, und haben

unsere Gerichte in den ihnen vorkommenden Erbtheilungsangelegenheiten hiernach ihre Erkenntnisse unter den jüdischen Glaubensgenossen .... allemal einzurichten."

Hier wird der jüdische Unterthan, der berechtigte Staatsbürger von 1812, noch vor der Suspension des über vier Jahre rechtskräftig gewesenen Gesetzes, mit einem Male, in einem sehr wichtigen Theil seiner privatrechtlichen Verhältnisse, von der Beurtheilung nach dem allgemeinen Landesgesetze ausgeschlossen und einer isolirten Gesetzgebung überwiesen, die in allen andern Verhältnissen für ihn als erloschen betrachtet wird! Und das geschieht angeblich in seinem Interesse von Religionswegen, weil nämlich vorausgesetzt wird, daß der Israelit nach den Grundsätzen seiner Religion verpflichtet sei, nur in dieser einzigen Beziehung das Landesgesetz nicht anerkennen zu dürfen. Offenbar eine Inconsequenz, wenn auch in redlichster Absicht! Nachdem man das Recht von der Religion im Allgemeinen geschieden und jedem seine bestimmten Grenzen angewiesen hat, werden beide hinterher wieder mit einander verwechselt und vermischt, und es ist durchaus kein einleuchtender Erklärungsgrund vorhanden, warum der Israelit gerade in dieser einzigen Beziehung der Erbfolge und nicht eben so gut in allen andern Privatrechtsverhältnissen zu seinen Glaubensgenossen verpflichtet sein sollte, nach dem jüdischen Recht, dem mosaischen oder rabbinischen, beurtheilt zu werden? Werden andere Rechtsfälle weniger ausführlich in der Bibel behandelt und erörtert, als das Erbrecht des Erstgebornen, oder der Söhne gegenüber den Töchtern?[8]) Will man daher nicht länger im Dunkeln

[8]) Der betreffende §. in dem angeführten Gesetze ist überdies sehr ungenau abgefaßt. Er ist so ausgedrückt, als wenn die

herumtappen und in Inconsequenzen verfallen, so muß die Frage von allgemeinen Gesichtspunkten aufgefaßt und be-

---

erstgeborenen Söhne nur gegen die Töchter und nicht auch gegen die zweit- und drittgeborenen Söhne ꝛc. das Recht der Erstgeburt geltend machen könnten. Dann scheint es, als wenn die Töchter nur gegen die erst- und nicht auch gegen die später als sie selbst geborenen Söhne in ihrem Recht hintangesetzt würden. Wahrscheinlich gehörte der jüdische Gesetzkundige, welcher das Material zu diesem Gesetz lieferte, nicht zu den unterrichtetesten dieser Classe. — Nicht minder auffallend irrt Tychsen in einem Gutachten nach jüdischen Gesetzen über die Frage: „Kann ein vor einem christlichen Gericht von einem jüdischen Ehepaare nach christlichen Gesetzen errichtetes wechselseitiges Testament vorherige bündigst stipulirte Erbverträge desselben vernichten?“ Rostock 1806, wenn er S. 16 sagt: „Denn die Talmudisten erklären den vom Mose dem Erstgeborenen verwilligten doppelten Erbschaftstheil vor den übrigen Brüdern für eine bloße Gabe des erbarmenden Gottes (matnas rachmânah) Baba bassra F. 124 a.;“ ferner daselbst: „so sehen die Talmudisten diesen Theil als eine dem Erstgeborenen von Gott aus Erbarmen verliehenen Gabe.“ Offenbar hat Tychsen die im Gutachten S. 31 citirte Stelle mißverstanden, und die Worte: מתנה קרייה רחמנא als: „ein Geschenk des erbärmenden Gottes“ aufgefaßt, die aber nichts anders sagen, als: „Die heilige Schrift (ein Werk des erbarmenden Gottes) nennt diesen doppelten Theil des Erstgeborenen ein Geschenk.“ Unzählige Mal nennt die Gemara die Schrift mit dem Ausdruck רחמנא als Baba Mezia z. B. ואמר רחמנא so sagt die Schrift, worunter freilich deren Urheber, Gott, zu verstehen ist. Die Stelle, die Tychsen irre führte, lautet im Zusammenhang: „Die Schrift nennt den doppelten Erbtheil des Erstgeborenen eine Schenkung (die nicht Gott, sondern der Vater seinem Sohne macht,) weshalb derselbe in seinen Consequenzen nach den bei Schenkungen normirenden Gesetzen beurtheilt wird, wovon eines ist, daß man nur damit eine rechtsgültige Schenkung machen kann, in dessen Besitz man sich bereits befindet.“ Was soll man nun von dem Werthe der von Tychsen auf Grund seiner rabbinischen Gelehrsamkeit abgegebenen Gutachten halten, wenn er den schlichten Sinn einer einfachen Stelle der Gemara so schief

antwortet werden, nämlich: Ist das jüdische Privatrecht und dessen gesetzliche Bestimmungen, wie sie in dem jüdischen Codex vorliegen, noch heute für den Juden religiös verpflichtend? oder: Ist der Jude nach dem Untergange des jüdischen Staates und dessen ganzer bürger-

mißversteht? Die Bezeichnungen in der Ueberschrift jenes Gutachtens: „vor einem christlichen" Gericht, nach „christlichen Gesetzen" mögen damals Mode gewesen sein, müssen aber heute als unpassend abgewiesen werden. Was soll das heißen: „ein christliches Gericht?" Ein Gericht, glaube ich, ist ein Collegium, bestehend aus gesetzkundigen Personen, die der Staat zu Richtern bestellt hat. Der confessionelle Charakter dieser Personen kommt hier in keinerlei Weise in Betracht, sonst müßte es eben so gut heißen: ein katholisch-christliches, ein protestantisch- ꝛc. christliches Gericht. Selbst wenn der Staat die Bestellung des Richters an die Confession knüpft, so ist sie immer nur Bedingung, niemals Grund der Anstellungsfähigkeit, und somit für die Bezeichnung außerwesentlich. Bedingungen giebt es außer der Confession noch unzählige andere, als z. B.: der anzustellende Richter muß confirmirt, großjährig, von unbescholtenem Rufe ꝛc. sein, die alle mit gleichem Recht in der Bezeichnung aufgenommen hätten sein müssen. Eben so unschicklich finden wir die Bezeichnung: christliche Gesetze, wo nicht von Religions-, sondern von Landesgesetzen die Rede ist. Die Landesgesetze sind doch wahrlich nicht christlich-religiöser oder dogmatischer Natur. Wäre dies der Fall, so könnte doch keiner, der nicht zu diesem Glauben sich bekennt, nach den Landesgesetzen beurtheilt werden; wäre dies der Fall, so müßten erstens die Landesgesetze hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit in dem Maße verschieden sein, als die Auffassung des religiösen Dogma unter den Bekennern des christlichen Glaubens in einem Staate verschieden ist, zweitens in allen denjenigen Staaten, die confessionell einander gleich sind, auch in Bezug ihrer Landesgesetze dieselbe Gleichheit vorherrschend sein, und es würde überhaupt jede legislative Reform eine kirchlich-religiöse zur Voraussetzung haben, eine jede Aenderung in den religiösen Angelegenheiten von einer politischen begleitet sein müssen, was doch nicht der Fall ist.

lichen Verfassung, in einem andern Staate und unter einer andern bürgerlichen Gesetzgebung lebend, noch ferner religiös verpflichtet, sich nach dem jüdischen Privatrecht und nicht nach dem für alle übrigen Unterthanen normirenden Landesgesetz in seinen privatrechtlichen Verhältnissen zu den Glaubensgenossen beurtheilen zu lassen? Es leuchtet wohl von vorn herein genügend ein, daß, im Fall diese Frage verneinend beantwortet wird — und das mußte jede Regierung bei der Aufhebung des jüdischen Rechtes gewiß voraussetzen —, daß nämlich das jüdische Privatrecht in einem nichtjüdischen Staate kein integrirendes religiöse Moment des jüdischen Religionsbegriffes bilde, dieses von allen Rechtsverhältnissen ohne Ausnahme gelten, und daß jedweder Unterschied zwischen dem einen und dem andern Rechtsverhältnisse als in sich unbegründet aufhören müsse. Und in der That, ohne in das innere Wesen der jüdischen Religion tiefer einzudringen, lehrte schon die populäre Einsicht, welche die Staatsregierungen hierbei ausschließend leitete, daß dem Glauben und dem religiösen Gewissen hierdurch kein Eintrag geschehen könne, wenn man die zu diesem Glauben Gehörenden, ohne sie in ihrer religiösen Ueberzeugung im Geringsten zu stören, in allen ihren bürgerlichen und rechtlichen Beziehungen zu ihren Glaubens- und Landesbrüdern gleich diesen dem allgemeinen Staatsgesetz unterwirft. Das s. g. jüdische Recht ist nur in nationaler Beziehung ein jüdisches, nicht aber in religiöser, wie das römische und germanische Recht ihrerseits nur Bezeichnungen nationalen Ursprungs sind, so wenig das preußische Landrecht in seinen allgemeinen auch für die Rechtsverhältnisse der Juden zur

Richtschnur dienenden Theilen ein christliches, d. h. ein christlich-religiöses ist. Wohl ist die mosaische Gesetzgebung auch in ihren staats- und privatrechtlichen Bestimmungen eine religiöse, weil sie sich als eine göttliche ankündigt und Alles, was von Gott kommt und als Gesetz befohlen wird, religiöser Natur ist, und ist hierin von allen anderen Gesetzgebungen anderer Staaten wesentlich verschieden, die aus der Religion, d. h. aus der von Gott selbst abstammenden Lehre, nur das Gebot der Gerechtigkeit und des Gehorsams gegen die Staatsobrigkeit im Allgemeinen entlehnen, die besondern Bestimmungen des Rechtes dagegen auf die Quelle der menschlichen Vernunft zurückführen. Aber dieser Unterschied war so lange nur von Bedeutung, als wirklich ein jüdischer Staat mit staats- und privatrechtlichen Gesetzen, auf welche jeder Unterthan des jüdischen Staates verpflichtet war, existirte. Mit dem Untergange des jüdischen Staates hörte der Jude auf Bürger desselben zu sein, und alle bürgerlichen Verpflichtungen gegen denselben sind von selbst außer Kraft getreten. Mit dem Eintritt des Juden in einen andern Staat kann er zwar nicht, wie einst in Palästina, die Landesgesetze als religiöse Satzungen betrachten; gleichwohl muß er sich durch seine Religion zur Erfüllung aller seiner Bürgerpflichten verbunden fühlen. Es tritt für ihn, statt der erloschenen speziellen bürgerlichen Gesetze des ehemaligen jüdischen Staats, das allgemeine religiöse Gebot des Gehorsams und der Unterwerfung gegen die Landesgesetze ein. Ob, wenn der jüdische Staat plötzlich wieder auferstünde, der Jude verpflichtet sein sollte, Bürger desselben zu *werden*, müßte unseres Bedünkens verneint werden, da kein Religionsgesetz vorhanden ist, welches ihm gebietet, wider seinen Willen in das jüdische Staats-

verhältniß zu treten, und sich alle nur auf das schon eingegangene Verhältniß und die Erfüllung der in demselben herrschenden Bürgerpflichten beziehen. Die verschollenen zehn Stämme Israels, welche, beiläufig bemerkt, die oft geleugnete Fähigkeit [9]) des Juden, sich fremde Nationalitäten

9) Erst neulich behauptet der Kritiker Bruno Bauer in seinem Aufsatz: „Die Judenfrage" (Deutsche Jahrbücher 278, 1842): „Die Juden als solche können sich nicht mit den Völkern amalgamiren und ihr Loos mit deren Loos zusammenwerfen. Als Juden müssen sie eine besondere Zukunft erwarten, die ihnen als diesem bestimmten Volke allein bescheert ist und die Weltherrschaft sichert. Als Juden glauben sie nur an ihr Volk, dieser Glaube ist der einzige, dessen sie fähig und zu dem sie verpflichtet sind." Gut, daß der große Kritiker eine so wichtige Epoche der jüdischen Geschichte übersehen hat, die seine Behauptungen in den Wind schlägt. Die zehn Stämme haben sich derart amalgamirt, daß die Geschichte ihre Spur verloren. Die zurückgebliebenen Juden in Persien haben ihr Loos mit dem Loose der übrigen Völker zusammengeworfen und erwarteten keine für sie allein bestimmte besondere Zukunft und Weltherrschaft und blieben doch Juden. (S. Jost Gesch. der Israeliten Th. I. S. 45.: „Das Volk war in Knechtschaft, aber nicht der einzelne Mann!") Die Theilnahme an einer jüdisch-politischen Existenz in Palästina ward freiwillig aufgegeben zu Gunsten der Theilnahme an den Interessen des neuen Vaterlandes. Die Geschichte beweist also unwiderleglich die Fähigkeit des Juden, seine politischen Sonderinteressen aufzuopfern, wenn er nur ein Vaterland gefunden, das ihn eben so bereitwillig aufnimmt, als er aufgiebt. Den ganzen Aufsatz B. Bauer's beherrscht ein Grundfehler. Er will die Unmöglichkeit der Emancipation der Juden aus dem Judenthum beweisen. Aber nicht das Judenthum und nur die Juden sollen emancipirt werden. Daß die letztern die Fähigkeit dazu besitzen, beweist die alte und neuere Geschichte, und bis nicht das Fehlschlagen der Emancipation deren Unmöglichkeit erwiesen hat, sind alle Argumente Bauer's grundlos. Es wird sich im Verfolge dieser Abhandlung noch Gelegenheit finden, zu beweisen, daß B. Bauer's Ansicht vom Judenthum eine christlich-theologische sei, und daß die Juden ihr Judenthum von ganz andern

täten anzueignen, in einem großartigen Beispiel schlagend beweisen, die überwiegende Mehrzahl der Juden, die an eine Rückkehr aus dem babylonischen Exil nicht dachten, bestätigen unsere Annahme. Nur in Palästina und nur in der Theokratie lebend, giebt es für den Juden jüdisch-bürgerliche Gesetze. In jedem andern Staate ist er nur in religiöser Beziehung Jude, in politischer aber darf er nicht den bürgerlichen Gesetzen Palästina's, es möge noch als Staat existiren oder nicht, sondern desjenigen Staates, in welchem er lebt, gehorchen. Er irrt, wenn er glaubt, die mosaische Gesetzgebung wolle ihn in einem andern Vaterlande auf bürgerliche Gesetze verpflichten, die nur für das im Gesetz zu unzähligen Malen ausdrücklich angegebene jüdische Staatsverhältniß geboten sind. Nur der rein religiöse Theil desselben ist ihm für die Ewigkeit gegeben und unter allen Umständen und Verhältnissen geboten. Diesen kann und soll er aber auch in der That überall und immer ausüben, und dieser Theil ist es auch, welcher ihm die Befolgung der jedesmaligen Landesgesetze zur heiligen Pflicht macht.

Wenn daher auch nach dem Untergange des jüdischen Staates die Juden, in der Zerstreuung und in andern Staaten lebend, dennoch eine Art Autonomie und Jurisdiction ausübten und in ihren civilrechtlichen Verhältnissen unter einander entweder bürgerlichen Gesetzen eines nicht existiren-

---

Gesichtspunkten auffassen. „Die sind falsch", wird Bauer ausrufen, „das sind nicht die wahren Juden, die ein solches ungesetzliches und unhistorisches Judenthum sich construiren." Gut! Aber auch nur diese wollen emancipirt sein, nicht die Juden in den Phantasiegebilden Bauer's, die mit dem bloßen Wunsche nach Emancipation des Abfalls und Treubruchs gegen das Judenthum sich schuldig machen.

den Staates, oder, in Ermangelung derselben, selbstgeschaffenen und andern Staaten entlehnten Gesetzen gehorchten, so lag das nicht an ihren Religionsbegriffen, die sie dazu verpflichteten, sondern an der Theilnahmlosigkeit der Staatsregierungen für die bürgerlichen Interessen der Juden, die sie, statt in den Staatsverband hineinzuziehen und sie der bürgerlichen Rechte gegen bürgerliche Pflichten theilhaft zu machen, sie ihrem eigenen Schicksal überließen, bis daß nachher in spätern Zeiten auch bei den Staatsregierungen aus Mangel an besserer Kenntniß des Judenthums sich der irrthümliche Grundsatz ausgebildet, daß das Privatrecht der Juden ein integrirender Theil ihrer Religion sei. Ein Irrthum, der bis zum Anfang dieses Jahrhunderts dauerte. Freilich in einem Lande, wo jüdisches Recht und jüdische Richter für Israeliten staatsgesetzlich sanctionirt sind, da ist es auch für sie religiöse Pflicht, dem jüdischen Recht nach dem Ausspruch des jüdischen Richters sich zu unterwerfen. Aber diese religiöse Pflicht ist nicht aus der Verbindlichkeit gegen das jüdische Recht an und für sich als ein religiöses, sondern aus der Verbindlichkeit gegen das Staatsgesetz, welches es eingeführt, herzuleiten. Eben sowohl ist es aber für den Juden religiöse Pflicht, dem Landesgesetz sich zu fügen, wo dieses statt des jüdischen für ihn als Norm aufgestellt ist. In einem solchen Staate handelt er widerreligiös, wenn er dem Landesgesetz sich entzieht, um nach dem jüdischen Recht, welches vom Staat für ihn als erloschen erklärt worden, sich beurtheilen zu lassen. Denn dieselbe Religion, die dem Israeliten gebietet, im jüdischen Staate, als er noch existirte, der daselbst herrschenden Obrigkeit und deren gesetzlichen Aussprüchen zu gehorchen (5 B. M. 17, 8—14.), dieselbe Religion befiehlt

dem Israeliten Gerechtigkeit im Allgemeinen. In einem nichtjüdischen Staate aber giebt es keine andere Norm des Rechts, als die der Landesgesetze nach dem Ausspruche des competenten Richters.[10]) Es war also — und ist zum Theil noch — eine übertriebene und nicht gehörig erwogene Aengstlichkeit einiger Staatsregierungen, wenn sie glauben, daß in manchen privatrechtlichen Verhältnissen, die mit dem Religiösen näher denn andere verwandt zu sein scheinen, mit dem confessionellen Religionsbegriff in engerem Connex ständen, und darum dem Juden weniger gestattet wäre, nach dem für alle übrigen Staatsbürger normirenden Landesgesetz beurtheilt zu werden. Es mußte aber diese

[10]) In einem gutachtlichen Bericht des Vice-Ober-Landrabbiners M. S. Weil in Berlin an das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten und der Justiz, betreffend den Fahneneid des jüdischen Militärs vom 1. August 1818 (Sammlung der .... die Juden betreffenden Gesetze 2c., von J. Heinemann. Erster Nachtrag zu den Ergänzungen 2c. S. 60. Berlin 1835.) kommt folgender Passus vor: „Auch ohne diesen Eid ist die israelitische Nation von Gott beschworen (wahrscheinlich auf Ketuboth 111 a. השביע הקב״ה את ישראל שלא ימרדו באומות hinweisend), dem König, unter dem sie Schutz finden, treu zu sein. Salomo sagt: habe Ehrfurcht vor Gott und dem König. In den moralischen Sprüchen unserer Weisen heißt es: bete für das Wohl und das Glück der Regierung. Die Talmudisten sagen: die Gesetze und Verordnungen der Regierungen sind so heilig und bündig, als unsere Religionsgesetze zu achten.“ Wenn der ehrwürdige Rabbiner so viele Gutachten, das jüdische Recht betreffend, wovon sich mehre in gedachter Sammlung finden, auf Verlangen der Behörde abgab, so war dies theils vor der Emanirung des Edicts von 1812, oder beziehen sich auf frühere Verhältnisse, auf welche jenes Edict nach §. 28. nicht zurückwirkte. Niemals hat sich aber dieser geachtete Geistliche gegen das erwähnte Edict, welches das jüdische Recht in allen seinen Consequenzen beseitigt, in der Art geäußert, daß es mit dem religiösen Gewissen nicht im Einklange stehe.

unnatürliche Ausnahme nur zu verwirrenden Inconsequenzen führen, wenn ein Recht, das in allen andern Fällen aufgehoben ist, in gewissen einzelnen noch fortbesteht. Sowohl für die Staatsobrigkeit als für den Bürger ist es ein wesentlicher Vortheil, wenn in allen Verhältnissen ohne Ausnahme nur eine Gesetzgebung und nur ein Forum existirt. Nur dadurch hört der Jude auf, in seinem Verhältniß zum Staat ein getheiltes und zersplittertes Wesen zu sein, welches in der einen Rechtsbeziehung einer antiquirten orientalischen, in der andern einer europäischen Gesetzgebung angehört. Nur dadurch wird der Jude immer mehr dem Staatsorganismus ganz einverleibt. Nur das rein religiöse Moment, das im Staate eine selbstständige Existenz, wie das Göttliche im Menschen, anspricht, soll von ihm geschützt und gefördert werden. Das rein Religiöse hat aber nur die Beziehung des Menschen zu Gott zum Gegenstande und sein Einfluß auf die Rechtsbeziehungen der Menschen zu einander äußert sich nur in so weit, als es den Menschen gebietet, in allen ihren Angelegenheiten gerecht zu sein. Was aber in concreten Fällen Rechtens ist, darüber hat der Staat mit seinen positiven Rechtsbestimmungen zu entscheiden, und wer den Staatsgesetzen gehorcht und nach ihren Verordnungen gerecht handelt, der kann unmöglich deshalb nach den Grundsätzen der jüdischen Religion widerreligiös handeln.

Nach dieser Ansicht — wenn sie von den Juden als begründet anerkannt wird — kann von einer Nationalität der Juden im eigentlichen Wortverstande nicht mehr die Rede sein. Denn ist mit dem Untergange des ehemaligen jüdischen Staates jedes politische Band, das den Juden an Palästina, als sein Vaterland, knüpfte, gelöst, ha-

ben mit den staatsrechtlichen Beziehungen auch alle bürgerlichen Gesetze, die dem Juden nicht als Angehöriger der jüdischen Religion, sondern als Bürger des jüdischen Staates geboten waren, für ihn als nicht mehr vorhanden aufgehört, ist der Jude durch den Eintritt in andere Staatsverhältnisse und den schuldigen Gehorsam gegen dessen bürgerliche Gesetze ein volles, verpflichtetes und berechtigtes Mitglied eines Staatsganzen geworden, so giebt es auch für ihn keine andere Nationalität als die desjenigen Landes, dem er angehört. Nur durch die Entfremdung des Juden von dem allgemeinen Landesgesetz und Unterwerfung desselben, ganz oder theilweise, unter die bürgerlichen Gesetze des untergegangenen jüdischen Staates, wird ihm, ganz oder theilweise, eine fremde Nationalität aufgedrungen, wird er gewaltsam zu einem Bürger eines nicht existirenden Staates gemacht.[11])

[11]) Herr Dr. Frankel hat in gewissem Sinne Recht, wenn er (L. B. des Orients № 23. 1842) sagt: „Denn „jüdische Nationalität" ist ein von Außen Aufgedrungenes: wenn der Staat den Juden zurückstößt, wenn er ihm Rechte und Freiheit verweigert, der Jude, weil er den Namen „Jude" trägt, durch das Gesetz Bedrückung und Hintansetzung erfährt, wird ihm nicht von Staatswegen deutlich gesagt, daß man ihn für das Glied einer besondern Nation ansehe?" Nur darin irrt er, wenn er annimmt, daß man dem Juden deshalb, weil man ihm sein bürgerliches Recht vorenthält, eine fremde Nationalität ausdringe. Nein, durch das Vorenthalten des Rechtes, so ferne er den bürgerlichen Gesetzen gehorcht und bürgerliche Pfichten erfüllt, wird ihm keine fremde Nationalität aufgedrungen. Er bleibt immer Bürger desjenigen Landes, dessen Gesetzen er gehorcht, dessen Lasten er trägt. Das verweigerte Recht mag der Staat verantworten, wie er kann. Die Gesetze, die bürgerlichen Pflichten sind es, die den Bürger zum Bürger machen. Die Gesetze mögen noch so viel Ausschließende für den Juden haben, so enthalten sie doch unendlich

Fragt man: ob die Rabbinen mit dieser Ansicht übereinstimmend sich erklären? so muß die Frage allerdings verneint werden. Ob sie aber ihre abweichende Ansicht mit einleuchtenden Gründen erweisen können? ist eine andere Frage. Nach dem Untergang Palästina's, nach der Zer-

viele Rechte, die sie ihm gewähren. Man kann auf einzelne Rechte verzichten, und dennoch im Uebrigen, und namentlich durch die Erfüllung der Bürgerpflichten, dem nationalen Interesse angehören. Wird der Jude von manchen Rechten ausgeschlossen, also in gewisser Beziehung nicht nach dem für alle übrigen Bürger geltenden Gesetze beurtheilt, mithin als Fremder betrachtet, so werden doch nicht auswärtige und fremde Gesetze einer andern Nation auf ihn in Anwendung gebracht. Nur dadurch wird dem Juden eine fremde Nationalität aufgedrungen, wenn er in allen oder einigen Rechtsverhältnissen zu seinen Glaubensgenossen nicht nach dem Landesgesetz, sondern nach den bürgerlichen Gesetzen des ehemaligen jüdischen Staates beurtheilt, also die Juden unter einander, als noch in politischer Verbindung zu einander stehend, mithin eine fremde Nationalität mitten in einem andern Staate wahrend, betrachtet werden. Die Juden in Preußen mögen durch das neue Corporationsgesetz in ihren bisherigen Rechten geschmälert werden, so lange der jetzige Gerichtsstand für sie derselbe bleibt, so lange sie in ihren rechtlichen Beziehungen zu einander nach dem Allgemeinen Landrecht beurtheilt werden, so lange sie alle bürgerlichen Pflichten eines Preußischen Einländers zu erfüllen haben, würden im Princip nichts verlieren, und würden deshalb nicht nöthig haben, gegen die aufgedrungene Nationalität zu protestiren. Aber ich fürchte, daß man im Rückschritte consequenter sein wird, als man im Fortschritt, in der Sonderung durchgreifender, als man in der Einverleibung gewesen, und das ist es, was die Juden in Preußen zur Abwehr auffordert: die Schmälerung ihrer Pflichten, namentlich die Entbindung von der ersten und heiligsten Bürgerpflicht, der Vaterlandsvertheidigung, die Entfremdung von dem allgemeinen Landesgesetz und Einbannung in eine politisch gesonderte Corporation, der principielle Widerruf des Edicts von 1812 und die Zurückwerfung in den Zustand der Isolirung des Mittelalters.

störung des Tempels und der Vernichtung aller politischen und nationalen Institutionen scheinen die Rabbinen in der That um einen leitenden Grundsatz verlegen gewesen zu sein, welche gesetzliche Bestimmungen noch ferner für die zerstreute Judenheit beizubehalten und welche aufzugeben seien? Von der einen Seite wollte man gewiß so viel von dem alten Gesetz erhalten, als nur immer möglich ist; von der andern Seite schien aber für das eine und das andere Gesetz eine haltbare Grundlage zu fehlen. Daß Alles beim Alten bleiben sollte, sah man wohl die Unmöglichkeit ein; was aber und wieviel von dem Alten wegfallen und aufgegeben werden soll, ohne daß das Uebrigbleibende als ein Neues und Anderes erscheint, ohne daß das aufgegebene Alte in dem Zurückgebliebenen überall störende Lücken sichtbar werden läßt, das war die Frage. Man muß gestehen, daß zu keiner andern geschichtlichen Epoche die dringende Nothwendigkeit einer durchgreifenden gesetzmäßigen Reform der Lehre des Judenthums sich den Gelehrten fühlbarer hätte machen müssen, als zu jener Zeit nach der Zerstörung des jüdischen Staates und des Tempels, der beiden Träger so vieler Gesetze und Institutionen, die mit jenen zusammenstürzten. Wie sich die Väter in ähnlicher Lage bei dem ersten Exil in Babylon verhielten, darüber scheinen keine Traditionen vorhanden gewesen zu sein. — Auch schien man damals in der That um ganze oder theilweise Beibehaltung des früher ohnehin nicht sonderlich beobachteten mosaischen Gesetzes nicht allzusehr in Verlegenheit gewesen zu sein. Nach 2. Chronik. 36,21. ist die Feier des Sabbathjahres, und, wie Michaelis [12]) glaubt, während eines Zeitraumes von fünf Jahrhunderten

[12]) M. R. 2. Th. §. 76.

nicht gefeiert worden.[13]) Nach einer Tradition in Midrasch Rabba zu Klagel. 1, 7. (siehe Raschi das.) waren auch die ersten Exulanten mit ihren einfachen biblischen Begriffen bei weitem nicht so gelehrt, als ihre spätern Enkel, die Rabbinen, und wollten in der Zerstreuung ein an den palästinensischen Boden geknüpftes Gebot des Sabbaths- und Jubeljahrs feiern, wodurch sie sich in den Augen ihrer Feinde compromittirten. Die Israeliten des ersten Exils hatten in ihrer Heimath Palästina die einfache mosaische Staatsverfassung und die einfache mosaische Religion, den Monotheismus. Abfall und Götzendienst, Treuebruch gegen die Religion und Hochverrath gegen den Staat untergruben die Verfassung und rissen den Staat ins Verderben. Im Exil, auf fremdem Boden und in fremde Staatsverhältnisse eingetreten, konnten die Israeliten an die Erhaltung der Staatsverfassung ohne Staat nicht denken, aber wohl an die Erhaltung der Staatsreligion, den Monotheismus und alles, was mit diesem zusammenhängt. Die Existenz des Staates war an die Religion gebunden, aber nicht umgekehrt. Daher hielten die Exulanten an die Religion fest und wurden, wo es die Umstände erforderten, Märtyrer für ihren Glauben, erfüllten aber dessenungeachtet ohne Skrupel alle Pflichten eines guten Staatsbürgers des neuen Vaterlandes. Daher der größere Theil der Exulanten die Anhänglichkeit für die israelitische Religion mit der Liebe zum Vaterlande so schön zu paaren wußten, und glaubten nicht das Vaterland aufgeben und in jüdische Staatsverhältnisse treten zu müssen, um als rechtgläubige Juden betrachtet zu werden. Anders war es mit den Juden nach der zweiten Zerstörung der Fall.

[13]) S. den Commentar (Raschi?) zur a. St. und Raschi zu 3. B. M. 26, 34.

Hier war Gesetz und Tradition so eng mit einander verwebt, Staat und Religion so innig in einander verschlungen, daß sie kaum getrennt werden konnten. Hier war man nicht mehr so unbefangen, wie ehedem, die Staatsreligion mit in die Zerstreuung hinüber zu nehmen und den Staat unter seinen Trümmern liegen zu lassen. Nein, der Staat und alle möglichen Staatsverhältnisse sollten mit ins Exil wandern. Daher die Verlegenheit nach einem leitenden Princip, nach welchem bestimmt werde: welche Bestandtheile der frühern staats- und kirchlichen Verhältnisse als unerrettbar aufgegeben werden müssen, und welche noch ferner erhalten werden können. Daß die Hoffnung und Rücksicht auf baldige Wiederkehr der früheren Verhältnisse hierzu mitgewirkt haben mochte, ist an sich wahrscheinlich und findet in ספרי zu 5. B. M. 11, 17.[14]) eine gute Stütze. Wie sehr diese Rücksicht bei den ältesten Rabbinen vorherrschend gewesen und sogar auf die Gesetzesbestimmung Einfluß hatte, beweist außer der ausführlichsten Behandlung derjenigen Bestandtheile, die nur nach einem solchen eingetretenen Zustande wieder praktisch werden können, auch die ausdrückliche Rücksichtsnahme auf denselben mit den Worten מהרה יבנה בית המקדש ואמרו כו׳ [15]).

Wäre bei der Anordnung der Mischnah eine systematische Methode in unserem Sinne vorherrschend gewesen, hätte dieselbe, unseres Bedünkens, mit obiger Frage eröffnet werden müssen. So finden wir gelegenheitlich Kiduschin I, 9. den Grundsatz aufgestellt: כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ, ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ.

---

[14]) ואבדתם מהרה אעפ שאני מגלה אתכם מארץ לחוץ לארץ היו מצויינים במצות, שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים

[15]) Beza 5. b.

„Ein jedes Gebot (der mosaischen Gesetze), welches vom Boden [16]) (Israel's, Palästina's) abhängt, findet nur Statt auf dem Boden (in Palästina); und jedes Gebot, welches nicht vom Boden abhängt, findet Statt sowohl auf dem Boden Palästina's als außerhalb desselben." In der Gemara (Kiduschin 37 a.) wird die Mischnah näher erklärt und die Frage erörtert: מאי תלויה ומאי שאינו תלויה „welches Gebot hängt von dem Boden ab und welches nicht?" Die Erklärung, daß diejenigen Gebote, bei welchen auf die Ankunft und den Aufenthalt in Palästina ausdrücklich im Pentateuch hingewiesen wird, nur in Palästina verpflichtend sein sollen, wird mit dem Einwurf zurückgewiesen, daß die Gebote, Tephillin anzulegen und das Erstgeborene des Esels zu lösen, bei welchen gleichfalls auf die Ankunft in das gelobte Land hingewiesen wird, dennoch auch außer Palästina stattfinden. Daß dies aber wirklich der Fall ist, wird aus der Praxis der Rabbinen [17]), die im Grunde für die biblische Verpflichtung nichts beweist, da die Rabbinen so manches nicht biblisch Gebotenes sich auferlegten, erwiesen. Die Frage wird endlich dahin beantwortet: כל מצוה שהיא חובת הגוף נוהגת בין בארץ

---

16) In der Mischnah läßt sich der Terminus ארץ eben so gut mit „Land" als „Boden" übersetzen, wofür auch das zweite Glied im Satze אינו נוהגת אלא בארץ zu sprechen scheint. Und obwohl alle Erklärer der Mischnah nach der Auslegung der Gemara, also ארץ mit קרקע gleichbedeutend erklären, so wäre doch noch zu bezweifeln, ob nicht die Mischnah mit dem Ausdruck ארץ „Land" gemeint, und von der heutigen Praxis nicht nur dasjenige, was an die Erde Palästina's, sondern auch an das Land und dessen Institutionen als Verfassung, Gerichtsbarkeit u. s. w. ausschließen will. Man muß aber gestehen, daß außerdem kein Grund vorhanden ist, hierin für die Mischnah einen größern Liberalismus als für die Gemara zu vindiciren.

17) S. Raschi und Tosaphot daselbst.

בין בחוץ לארץ חובת קרקע איננ נוהגת אלא בארץ „Jedes Gebot, welches eine Pflicht des Körpers (der Person) ist, findet statt in und außer dem Lande (Israels); jedes Gebot dagegen, welches eine Pflicht des Bodens ist[18]), findet nur in Palästina Statt.“ Raschi das. erläutert diesen Unterschied durch Anführung von Beispielen. „חובת הגוף die Pflichten des Körpers,“ sagt er, „sind die, welche die Mischnah mit dem Ausdruck: „nicht vom Boden abhängige“ bezeichnet, solche nämlich, die weder an dem Boden noch an dessen Erzeugnissen und nur an dem Leibe des Menschen haften, als z. B. die Gebote über Sabbath, Tephillin, Götzendienst, Lösung des erstgeborenen Esels, Beschneidung, Keuschheit und Blutschande u. dgl.; חובת קרקע die Pflichten des Bodens, sind solche Gebote, die an dem Boden und dessen Erzeugnissen haften, als über Hebe von Getreiden, Zehnten, Hebe des Teiges, Nachlese, Vergessenes, das an den Ecken des Feldes Wachsende, Sabbathjahr, die neue Frucht vor Darbringung des Omer, die Vorhaut der Früchte, die vermischten Fruchtarten ꝛc.“

Wir haben die Beispiele deshalb angeführt, um uns durch dieselben etwas besser über den nicht ganz genau begrenzten Begriff zu belehren. Das Subjekt der Pflicht ist und kann allemal nur der Mensch, seine moralische Persönlichkeit, sein; das Objekt ist entweder sein eigener Leib oder etwas anderes außer demselben. חובת קרקע „Pflicht des Bodens“ kann daher nur den Sinn haben, daß der Boden oder dessen Product das Objekt der Pflicht sei, und wenn חובת הגוף „Pflichten des Leibes“ den Gegensatz bilden soll, so kann es gleichfalls keine andere Bedeutung haben, als daß der menschliche Leib das Objekt der Pflicht sei.

[18]) wörtlich läßt es sich nicht anders wiedergeben.

Dann würden aber viele Beispiele, die zur Kategorie der חובת הגוף gehören sollen, nicht in diese Sphäre hineinpassen. So könnte z. B. פטר חמור das Lösen des erstgeborenen Esels, שמטת כספים das Erlassen der Schuld im Sabbathjahr, שילוח עבדים das Freilassen der hebräischen Knechte am Jubeljahr, welche die Gemara (Kiduschin 38b.) für חובות הגוף hält, nicht als solche gelten, deren Objekt der Leib des Menschen ist, wenn auch dies bei vielen andern urgirt werden sollte. Auch kann es mit dieser Eintheilung nicht ernst gemeint sein, weil sie offenbar logisch unrichtig ist. חובת הגוף schließt nur sein contradictorisches Gegentheil, nämlich Alles, was nicht חובת הגוף ist, aus. Was nicht חובת הגוף ist, muß aber noch nicht חובת קרקע sein, weil dieses letztere dem erstern nur conträr entgegengesetzt ist. In gleicher Weise ist חובת הגוף nicht der contradictorische Gegensatz von חובת קרקע, und es können viele Gebote vorhanden sein, die weder חובת הגוף noch חובת קרקע sind. Welche von beiden Gliedern sollen also den leitenden Grundsatz hergeben? Wie soll es mit allen Geboten gehalten sein, die zwischen beiden in der Mitte liegen und weder zu dem einen noch zu dem andern gehören? Und in der That ist diese Eintheilung nicht erschöpfend genug und kann die aufgeworfene Frage nach einem leitenden Grundsatz über den fernerhin praktisch gültigen Theil des Gesetzes nicht genügend erledigen. Denn der Boden und seine Erzeugnisse waren nicht die einzigen Träger des in Palästina gültigen Gesetzes; es gab außer dem Boden auch einen Tempel und einen Tempeldienst. — Und nimmt man an, daß das Aufhören aller an den Tempel und Tempeldienst geknüpften Gesetze, da kein Tempel mehr existirt, sich von selbst verstehe und gar nicht mit in die Frage über die noch gültigen Bestandtheile

hineingezogen werden könne, so gab es noch außer dem Tempel einen Staat, an den viele und mannigfache Gesetze sich knüpfen, der gleichfalls nicht mehr existirt; so gab es auch eine Staatsverfassung, eine Verwaltung, einen obersten Gerichtshof, eine bürgerliche Gesetzgebung, Criminal- und Civilgesetze ꝛc. — alles Momente, woran Gesetze gebunden sind, und die, da ihnen alle faktische Grundlage genommen ist, aufhören müssen. Wollte man beide Glieder vereinigen und aus ihrer Vereinigung den Grundsatz vermitteln: Alles, was nicht חובת קרקע und doch חובת הגוף ist, müsse ferner Bestand haben, so gäbe es doch noch immer der Ausnahmen gar zu viele, da alle diejenigen Gesetze und Gebote, die aus den angeführten untergegangenen Institutionen des Tempeldienstes und Staatslebens, die nicht חובת קרקע und doch חובת הגוף sein können, für jetzt allen praktischen Boden verloren haben, wie sich Maimonides in seinem Werke über die Zahl der Ge- und Verbote im 14. Radical-Grundsatz deutlich ausspricht: כל מצות עשה או לא תעשה שתתלה בקרבנות או בעבודות או במיתת בית דין או בסנהדרין או בנביא ומלך או במלחמת הרשות לא אצטרך לומר בה זאת לא תתחייב אלא בפני הבית אחר שזה מבואר לפי מה שזכרנו „Von jedem Gebot oder Verbot, welches an die Opfer oder den Tempeldienst, an die durch das Gericht vollzogene Todesstrafen, an das Synedrium, an den Propheten, den König oder an freiwillige Kriege geknüpft ist, ist es nicht nöthig, daß ich es ausdrücklich sage: dieses findet nur Statt während der Zeit des Tempels, da sich dies von selbst versteht, wie bereits ausführlich erwähnt worden."

Außerdem läßt sich gegen diese Eintheilung noch einwenden, daß sie nicht Stich hält, da Chulin 136 b.[19]) als

---

[19]) Maimonid. Bikurim 10, 2., Chinuch 508., Jore deah 333, 1.

Halacha entschieden wird ראשית הגז אינו נוהג אלא בארץ' „das Gebot, die zuerst geschorene Wolle dem Priester zu geben, welches nach Raschi Chulin 138 a. חובת הגוף ist, findet nur Statt in Palästina. Nach Raschi daselbst gilt dies auch von den übrigen מתנות כהונה den Priestern zukommenden Stücken von geschlachtenen Ochsen und Lämmern. (S. Jore deah Cap. 61, 21. Chinuch 506.)[20]) Betrachten wir nun die Art und Weise, wie die Rabbinen diese ihre Eintheilung in חובת קרקע und חובת הגוף biblisch zu begründen und zu erweisen suchten, so wird sie den Unbefangenen schwerlich zu befriedigen im Stande sein. In der Kiduschin 37 a. dem Siphri[21]) entnommenen Baraitha wird in der Schriftstelle 5. B. M. 12, 1: „Dies sind die Satzungen und die Rechte, die ihr beobachten sollt zu thun in dem Lande, welches der Ewige, der Gott deiner Väter, dir eingiebt zum Besitze,[22]) alle Tage, die ihr lebet auf dem Erdboden," ein Widerspruch darin hervorgehoben, daß

---

[20]) Der Verf. gesteht, daß, obwohl dieses mosaische Gesetz noch heute nach dem Ausspruch der competentesten Gesetzlehrer Gültigkeit habe, es doch deshalb außer Gebrauch gekommen, „weil es uns an Zwangmitteln fehlt, die Schlachter dazu anzuhalten," woraus beiläufig der Beweis zu entnehmen ist, daß die Anwendung des Bannes auch bei den spanischen Juden sich nicht sehr wirksam zeigte.

[21]) zu 5. B. M. 12, 1. Dem vergleichenden Leser zeigt sich eine merkliche Verschiedenheit in der Deductionsweise der Gemara und des Siphri. Die letztere scheint mir die richtigere zu sein.

[22]) In der unter Zunz's Redaction herausgegebenen Bibelübersetzung nach dem masoretischen Texte wird das לרשתה (mit dem trennenden Accent) mit dem כל הימים zusammengezogen übersetzt: „daß der Ewige, der Gott deiner Väter, dir giebt, es zu besitzen alle Tage," welches unrichtig ist, da כל הימים nach allen Erklärern sich auf das „Beobachten" und nicht auf das Besitzen bezieht.

der erste Nachsatz: „in dem Lande, welches der Ewige, der Gott deiner Väter, dir giebt zum Besitze," die Beobachtung aller Gebote nur auf Palästina allein bezieht, während der zweite Nachsatz: „alle Tage, die ihr lebt auf dem Erdboden," für die Pflichthaftigkeit der Gebote Allgemeingültigkeit in Anspruch zu nehmen scheint. Dieser Widerspruch wird dadurch beseitigt, daß das im Zusammenhang folgende Gebot der Vertilgung aller Götzenbilder nach einer der dreizehn hermeneutischen Regeln als Norm für alle übrigen Gebote aufgestellt wird, daß nämlich, wie dieses Gebot in seiner specifischen Qualität als חובת הגוף und nicht חובת קרקע aller Orten, auch außer Palästina, Gültigkeit hat, so auch alle andern in dieser Eigenschaft ihm gleichenden Gebote.

Dagegen ist zu bemerken:

1) daß nach dem natürlichen Schriftsinne in der angeführten Schriftstelle durchaus kein Widerspruch wahrzunehmen ist. Der erste Nachsatz: „in dem Lande, welches der Ewige, der Gott deiner Väter, dir giebt zum Besitze," welcher den Ort der Ausübung der angedeuteten Gebote angiebt, läßt eben so wenig Zweifel übrig, als der zweite Nachsatz: „alle Tage, die ihr lebet auf dem Erdboden," welcher die Zeit der Anwendung, die durch den Raum על האדמה „auf dem Erdboden," womit kein anderer als der Palästina's gemeint ist, beschränkt wird, angiebt. Alle Theile und Glieder des Satzes stimmen genau mit einander überein, und ein Widerspruch müßte erst gewaltsam erkünstelt und von außen aufgedrungen werden. Die Schrift hat keine andere „Satzungen und Rechte" im Sinne als solche, welche in der That auf das Land beschränkt sind.

2) Der nachfolgende Satz, welcher die Zertrümmerung

aller Götzenbilder gebietet, steht mit dem ersten allgemeinen Gebot in keinem innern Zusammenhang, und kann also für die besondere Modalität des Vorhergehenden keine bestimmende Regel enthalten.

3) Eignet sich dieses Gebot, die Zerstörung der Götzentempel betreffend, selbst auf dem Standpunkt der Rabbinen, schon deshalb nicht zu einer allgemeinen Regel, da dieses selbst nur in Palästina Gültigkeit und Anwendung hat,[23]) wie dieses in Siphri daselbst ausdrücklich gesagt ist: מן המקום ההוא, בארץ ישראל אתה מצוה לרדוף אחריה ואי אתה מצוה בחוצה לארץ לרדוף אחריה „Du sollst ihren Namen vertilgen von diesem Orte (5. B. M. 12, 3.), im Lande Israel's bist du verpflichtet, sie (die Götzentempel) zu verfolgen, bist aber dazu nicht verpflichtet in allen andern Ländern außer Palästina.“[24]) Es

[23]) S. Jost Geschichte der Israeliten Th. 3. S. 24, daß dies selbst in Palästina nicht immer thunlich war. Nach der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil mußten sie sich es gefallen lassen, in einer Stadt mit Götzendienern zu wohnen. „Sie durften nicht mehr jeden Altar zerstören, jedes Blidniß verbrennen, zersplittern.“

[24]) Maimonid. h. Akum 7, 1. scheint einen Unterschied machen zu wollen, daß nämlich in Palästina geboten sei, die Götzenbilder ꝛc. so lange zu verfolgen, bis wir sie in unsere Gewalt bekommen, außer Palästina aber nur zu vertilgen, wenn sie in unserer Gewalt sich befinden. Allein dergleichen subtile Distinctionen sind ganz willkürlich und unbegründet, sobald mit Siphri angenommen wird, daß der Schlußsatz: מן המקום ההוא „von diesem Orte“ das Voraufgehende an eine bestimmte Oertlichkeit bindet und beschränkt. Zugleich ist aus dem מן המקום ההוא, welches nach der Annahme des Siphri nur Palästina bedeutet, der Beweis zu entnehmen, daß der Ausdruck על האדמה auf kein anderes Land als eben das Israel's hinweist. Nach den Rabbinen steht das Gebot gegen Götzendienst mit dem Vorhergehenden im Zusammenhang, צא ולמד ממר שאמוה בענין, folglich bezieht sich der die Oertlichkeit bestimmende Schluß auf alles Vorhergehende.

Es gehört offenbar diese ganze Begründungsart zur Kategorie der אסמכתות „Anlehnungen“ auf Bibelverse für anderweither begründete oder unbegründete Sätze, und die Anwendung der Regel des דבר הלמד מענינו, wenn auch die Regel an sich als eine der s. g. Midoth auf Tradition beruhen sollte, scheint doch hier in dem speziellen Fall mangelhaft zu sein.[25]) Traditionell kann diese Bibelerklärung schon deshalb nicht sein, weil, wenn eine Tradition darüber vorhanden gewesen wäre, sie schon früher, nämlich bei dem ersten babylonischen Exil, wo doch gleiche Fälle vorlagen und dieselben Fragen erörtert werden mußten, hätte Anwendung erleiden müssen und einerseits bekannter sein, als dies der Fall gewesen zu sein scheint, andererseits die ersten Exulanten nicht darüber in Ungewißheit und Irrthum hätten sein und auf fremdem Boden das Sabbathjahr feiern können.

Abgesehen von all den Schwierigkeiten, Verwickelungen und Ausnahmen, mit welchen die Rabbinen ihr System zu stützen und zu behaupten suchen, läßt sich, ihnen gegenüber, die Unhaltbarkeit desselben beweisen und unwiderleglich darthun, daß ein wichtiger Theil des mosaischen Gesetzes, der weder an den individuellen Besitz des Bodens חובת קרקע, noch an den Tempel-, Priester- und Levitendienst und nur an den Staat als solchen geknüpft war, mit dem Untergange, ja, noch vor der völligen Vernichtung desselben, seine Existenz für immer eingebüßt hat. Das allerwichtigste Institut des Judenthums, an welches die Ausführung so vieler mosaischen Gesetze gebunden ist, das große Synedrium der Ein und Siebzig, nebst den klei-

[25]) Vergl. meine Schrift: Verketzerung und Gewissensfreiheit &c. 1842. S. 79. 80.

nern Gerichtshöfen der Drei und Zwanzig, die unabhängigen Tribunale des jüdischen Staates, die allein befugt waren, Lebensstrafen[26]) דיני נפשות zu verhängen, knüpften die Gültigkeit ihres Bestehens an den Bestand des jüdischen Staates, und erklärten selbst ihre Macht als erloschen, sobald das Synedrium der Ein und Siebzig seiner ursprünglichen Sitze in den dafür bestimmten Tempelräumen לשכת הגזית entrückt ward. Freilich wird das Erlöschen dieser Befugniß nur auf die Aussprechung von Todesurtheilen bezogen; aber es ist der Lebensnerv eines Staates und dessen moralische Existenz durchschnitten, wenn die größten Verbrechen frei und ungestraft verübt werden[27]) und die höchste Behörde sich

[26]) Nach Andern auch Leibesstrafen. Sanhedrin 10 a. מלקות במקום מיתה עומדת

[27]) מ׳ שנה עד לא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות ... שלא דנו דיני נפשות. מ״ט כיון דחזו דנפישי להו רוצחין ולא יכלי למידן אמרו מוטב נגלי ממקום למקום כי היכי דלא ליחייב, דכתיב ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא, מלמד שהמקום גורם Abodeth Elilim 8 b. משחרב בהמ״ק אע״פ שבטלו ארבע מיתות Kethubot 30 b. ועשית ע״פ הדבר אשר יגידו לך על הוראת בית דין הגדול שבירושלם חייבים מיתה ואין חייבים מיתה על הוראת ביתדין שביבנה Siphri 5. B. M. 17. 10. מנין שאין ממיתין אלא בפני הבית, ת״ל מעם מזבחי תקחנו למות וכו׳ Mechilta Exod. 21. 14. ובאת אל הכהנים וגו׳ בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט Sanhedrin 52. b. Nach alle dem ist klar, daß die Mischnah Makoth 1, 10 סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ nur von der Zeit spricht, wann das Synedrium in Jerusalem noch in Kraft war, daß dann die kleineren Gerichte auch außer Palästina — aber doch mit ihm in politischem Verbande stehend, in Function waren. S. die Commentare das. und Maimonid. Sanhedrin 4. 12. 14, 11, 12, 13, 14. — Es verdient hier noch hervorgehoben zu werden, wie nach den in obigen Citaten so bestimmt ausgesprochenen Ansichten, daß die Gültigkeit der höhern Vollmacht, mit welcher das Synedrium als die höchste Religionsbehörde ausgerüstet war, und die es bis auf Mose selbst zurückführte (Maimon. h. Sanhedrin 4, 1.), an den Ort, an den Tempel, an Jerusalem, an den Hohen-

nicht für ermächtigt hält, das Gesetz in Anwendung zu bringen. Abgesehen hiervon kommen mit der Lebensstrafe sehr viele wesentliche Gebote und Verbote außer Anwendung,[28]) die in ihr begründet waren. — Nach Maimonid.

---

priester durchaus gebunden und mit Veränderung dieser Oertlichkeiten seiner Vollmachten verlustig geworden war. Die nächste Folge hiervon ist, daß die Befugniß dieser Behörde, Gesetzesinterpretationen festzustellen, Umzäunungen des Gesetzes סיג und hierauf begründete Erschwerungsgesetze גזרות zu erlassen, Einrichtungen תקנות zu treffen und Gebräuche מנהגות einzuführen einerseits, so wie die Verbindlichkeit der Juden gegen solche Anordnungen andererseits, welche sämmtlich nach Maimon. Hilchoth Mamrim 1, 1. 2 auf Deutr. 17. 8-12. zurückgeführt werden, ihre Gültigkeit nur für so lange behaupten können, als das Synedrium im Besitz seiner Vollmacht war, und daß für alle ihre Vornahmen nach dem Zeitpunkt ihrer Entfernung aus den Tempelhallen מן המקום ההוא selbst auf dem rabbinischen Standpunkte aller Grund zur Verbindlichkeit fehle. Es würde sich demnach der Kritik ein ganz neues Gebiet erschließen, das Alter der überkommenen, angeblich vom Synedrium herrührenden Institutionen zu ermitteln, wovon die Kraft ihrer Verbindlichkeit abhängig sein muß. Die Kritik kann sich also praktische Verdienste um das Judenthum erwerben. Vergl. Rabbinische Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramte. № 3. Breslau 1842.

[28]) Maimonid., der in seinem Werke Jad Hachasaka vor jedem Hauptabschnitte die in demselben enthaltenen Ge- und Verbote aufzählt, thut deßgleichen vor dem Abschnitte הלכות סנהדרין והעונשין המסורים להם „Vom Synedrium und den demselben zur Befugniß stehenden Strafen," und unter den hierhergehörigen Ge- und Verboten sind folgende, die mit der Competenz zur Todesstrafe in Verbindung stehen und ohne dieselbe unausführbar sind: 4. שלא להרוג אם רבו המחייבין באיש אחד עד שיהיו יתר שנים; 5. שלא ילמד חובה מי שלמד זכות בדיני נפשות; 6. להרוג בסקילה; 7. להרוג בשריפה; 8. להרוג בסייף; 9. להרוג בחנק; 10. לתלות; 11. לקבור הנהרג ביום הריגתו; 12. שלא תלין נבלתו; 13. שלא להחיות מכשף; 17. שלא להרוג דם נקי באומד הדעת. Alle diese bei

(über die Zahl der Gebote 153) ist die Feststellung und Heiligung des Neumondtages, das erste und wichtigste Gebot des mosaischen Gesetzes, gleichfalls an das große Synedrium in Jerusalem gebunden gewesen, und hat mit der Existenz desselben aufgehört: אבל מצוה זו לא יעשה אותה לעולם אלא בד״ הגדול לבד ובא״י לבד ולכן בטלה הראיה אצלנו היום בהעדר בד״ הגדול כמו שבטל הקרבות הקרבנות בהעדר המקדש (S. Maimonid. קדוש החדש 1, 8) und obwohl Mose ben Nachman ihn das. mit Factis aus dem Talmud gründlich widerlegt und beweist, daß die Heiligung des Neumondtages auch nach der Zerstörung in der alten Weise ע״פ ראיה Statt fand, bis durch Hillel Hanaßi[29]) die Berechnung ein-

uns in die Kriminal-Ordnung und das Strafgesetzbuch gehörigen Bestimmungen sind auf dem Standpunkte der Rabbinen, die bürgerliche von religiösen Gesetzen hinsichtlich ihrer fernern Gültigkeit nicht trennen, gemischter, religiös-bürgerlicher Natur, Ge- und Verbote wie viele andere, die nicht an den individuellen Grundbesitz, und nicht an die Kirche als solche, sondern lediglich an die bürgerliche und rechtliche Existenz eines Staates und einer Staatsverfassung gebunden sind, die aber, wenn gleich חובת הגוף, doch aufhören mußten.

29) Wie Mose ben Nachman dies mit den Worten erklärt: „ראה שיתבטלו המועדות מפני הפסד הסמיכה כמו שנתבטלו דיני הקנסות וכל דבר שצריך מומחין ועמד ותיקן החשבון ועבר בו חדשים ושנים Er (Hillel Hanaßi, Sohn des Rabbi Jehuda Hanaßi) sah ein, daß mit dem endlichen Erlöschen der Semicha die Bestimmung der Feste untergehen müßte, wie dies auch in der That in Bezug auf Ausübung des Strafrechtes der Fall ist: so führte er die Berechnung ein und heiligte auf deren Grund die Neumondtage, setzte Schalt-Monate und Jahre ein rc." ist wiederum ein Beweis, wie die Rabbinen aus Rücksicht auf möglich einzutretende Uebelstände, denen sie vorbeugen wollten, keinen Anstand nahmen, ein mosaisches Gesetz, das damals noch, als ein ordinirtes Gericht vorhanden war, in voller Kraft bestand, außer Anwendung zu bringen. S. Keßeph Mischneh zu Maimonid. h. Akum 11. 3.

geführt wurde, so geht doch aus Maimonid. Ansicht, die nicht im Princip widerlegt ist, bestimmt hervor, daß Institutionen, die an das Dasein eines bestimmten Instituts gebunden sind, mit dem Untergange desselben von selbst aufhören, wovon die Anwendung auf so viele andere bürgerliche Gesetze und Institutionen, die an das Institut eines Staats geknüpft sind, leicht zu machen ist, daß mit dem Aufhören desselben ihr Dasein enden müsse. In so fern die Heiligung des Neumondtages eine rein kirchliche Handlung wäre, die nur von der obersten Kirchenbehörde im Staate, dem Synedrium in Jerusalem, oder dessen Substituten, den kleinern Synedrien, oder auch einem competenten Collegium von Dreien, vollzogen werden mußte, so würde es ohne Schwierigkeit einleuchten, daß das Synedrium, selbst nach dem Untergange aller Staatsverhältnisse, sich noch immer als die competente Religions- und Kirchenbehörde ansah, die, im Besitz der erforderlichen, auf der סמיכה (Ordination) beruhenden Autorität, allein befugt wäre, diese Handlung zu vollziehen und die Autorität hierzu Andern zu verleihen. Aber daß das Synedrium oder die zerstreueten Mitglieder desselben nach der völligen Auflösung aller politischen Kraft und Selbstständigkeit, nach dem Verluste des Landes, des Staates, der Staatsgewalt, ja nachdem es selbst seine Competenz für Leibes- und Lebensstrafen als erloschen zugegeben, sich dennoch in allen civil-rechtlichen Verhältnissen דיני קנסות und דיני ממונות &c. als zuständig, und sich überhaupt noch immer gewissermaßen als weltliche Staatsbehörde eines nicht mehr existirenden Staates betrachtet habe, erscheint zwar räthselhaft, enthält aber in seiner factischen Wahrheit den Schlüssel zu einer noch räthselhafteren Erscheinung in der Culturgeschichte

der Juden, nämlich dem Bestande der jüdischen Autonomie bis auf die neueste Zeit.

Wenn man den ganzen Entwickelungsgang der jüdischen Geschichte in dem zweimaligen Staatsleben genau verfolgt,[30]) so zeigt sich dem Beobachter ein charakteristischer Unterschied zwischen den beiden wichtigen Epochen der politisch-religiösen Existenz des jüdischen Volkes. Vor dem ersten Exil, während welchen ganzen Zeitraums der Mosaismus in seiner einfachen gesetzgebenden Form mehr oder minder zur Erscheinung gekommen war, war der Staat und die Staatsverfassung das überwiegende und vorherrschende Element, in welchem die Religion aufgegangen und gleichsam absorbirt war.[31]) Man kann

[30]) Man vergl. Jost's Geschichte der Israeliten I. Theil, erstes Buch, Cap. 6-13. III. Theil, zehntes Buch, Cap. 1-5.

[31]) Charakteristisch sind in dieser Beziehung die bekannten Aussprüche Mendelssohn's (Jerusalem 2. Abschn. S. 116 ff.) "Staat und Religion," sagt er das., "war in dieser ursprünglichen Verfassung nicht vereinigt, sondern eins; nicht verbunden, sondern eben dasselbe. Verhältniß des Menschen gegen die Gesellschaft und Verhältniß des Menschen gegen Gott trafen auf einen Punkt zusammen und konnten nie in Gegenstoß gerathen. Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, war zugleich der König und Verweser dieser Nation, und er ist ein Einiges Wesen, das so wenig im Politischen als im Metaphysischen die mindeste Trennung, oder Vielheit zuläßt. . . . Daher gewann das Bürgerliche bei dieser Nation ein heiliges und religiöses Ansehen, und jeder Bürgerdienst war zugleich ein religiöser Gottesdienst. Die Gemeine war eine Gemeine Gottes, ihre Angelegenheiten waren Gottes, öffentliche Steuern waren Gaben Gottes, und bis auf die geringste Polizeianstalt war alles gottesdienstlich." Daß diese Ansicht vom Mosaismus, in seiner Ursprünglichkeit und auch in seiner während der ersten Periode des jüdischen Staatslebens, vor dem babylonischen Exil, theilweise praktisch gewordenen Erscheinung, eine richtige sei, müssen wir beistimmen, jedoch ihre Allgemein-

wohl behaupten, daß die Religion auch da, wo sie nicht zum materiellen Staatsgesetz ausgeprägt war, eher Mittel für Staatszwecke gewesen, als umgekehrt. Die Religion hatte keine andere Hülle als den Staat, ihre Manifestationen waren Erfüllung staatsgesetzlicher Bestimmungen. Die Staatsgesetze gaben sich für das aus, was sie waren, hatten nicht

heit und Ausdehnung auf die nach-exilische Periode in Abrede nehmen. In dieser letztgenannten Zeit finden wir den Staat zurückgetreten und die Religion im Vordergrund, was Mendelssohn übersehen zu haben scheint, und welches den Consequenzen, die er aus seiner Ansicht zieht, viel von ihrer Schärfe raubt. Mendelssohn war der erste jüdische Gelehrte, bei dem diese Ansicht vom Mosaismus in so scharfer Ausprägung hervortritt, und diese hängt mit einer andern, gleichfalls von ihm zuerst unter den Juden ausgesprochenen Ansicht genau zusammen. „Ich glaube," sagt er das. S. 31, „das Judenthum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung: Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeine Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen." Auch hierin können wir Mendelssohn nicht beipflichten, und glauben, daß der Pentateuch sowohl direkt als indirekt wahrhafte Religion offenbart, wie die Auffassung desselben bei den Propheten, der ergiebigsten Quelle aller religiösen Heilswahrheiten, denen, der unmittelbaren Offenbarungen ungeachtet, Mose Meister und Vorbild, der Pentateuch der Ausgangspunkt aller religiösen Erkenntniß war, dieses über allen Zweifel bestätigt. Wir sind Mendelssohn gegenüber fest überzeugt, daß der Pentateuch außer seinen positiv gesetzlichen Bestandtheilen, die sowohl wahre Religion enthalten, als auf Voraussetzungen von wahrer Religion, wie sie in der Geschichte und im Leben der Patriarchen sich offenbart, basirt sind, wirkliche Offenbarungen von Religion, in dem Verstande, wie dieses Wort nach seiner allgemeinen Bedeutung genom-

nöthig, zu ihrer Empfehlung ein religiöses Gewand und einen religiösen Charakter von der Religion zu borgen. Gott war der Gesetzgeber; ein besserer Verpflichtungsgrund ist nicht denkbar. Nach dem Exil konnten die Juden in einem fremden Staate unmöglich daran denken, ihre früheren Staatsgesetze dahin zu verpflanzen. Jedermann leuchtete

---

men wird, enthalte, wenn anders unter Religion die geoffenbarte Erkenntniß von dem Wesen und dem Willen Gottes verstanden wird, wie dies die Stellen Exod. 34, 6, 7. Deutr. 6, 4, 5. das. 7, 9, 10, 12-22. 11, 13. 30, 15, 16, 19, 20., unter welchen viele nicht blos auf das besondere Verhältniß Israels zu Gott, sondern die erhabenen Eigenschaften und den heiligen Willen Gottes im Allgemeinen offenbaren, unwiderleglich beweisen. Das richtige Verhältniß des Pentateuchs zu vielen prophetischen und andern Offenbarungen ist nur dahin zu bestimmen, daß bei ersterem die Religion zurückgetreten und in dem Staate, als dem Mittelpunkte, in welchem alle Tendenzen sich vereinigen, gleichsam aufgegangen erscheint, während bei den Propheten, die oft in ihren Visionen vom Staate abstrahirten, wie auch bei den Patriarchen, bei denen die göttliche Verheißung noch nicht zur Staatsform ausgeprägt war, in der That die Religion in ihrer Selbstständigkeit auftritt. Nach dem babylonischen Exil trat eine neue Entwickelungsperiode ein. Der Staat war zurückgetreten und die Religion kam in den Vordergrund. Aber anstatt die Religion in ihrer Selbstständigkeit zu erfassen und geschichtlich fortzubilden, suchte jenes Zeitalter die religiösen Vorstellungen mit dem, nach seinem ursprünglichen Gehalt untergegangenen, bürgerlichen Gesetz in ganz neuer künstlicher Weise zu verschmelzen. Während früher das Religiöse zum Bürgerlichen verhärtet ward, sollte jetzt durch einen neuen Proceß das Bürgerliche in ein Religiöses aufgelöst und flüssig gemacht werden. — Der von den Mackabäern neubegründete Staat hatte seine liebe Noth, sich in das religiös-politische Gemenge hinein zu arbeiten. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels, nach der Auflösung des ohne eigene selbstständige Grundlage und nur auf die Religion erbaueten Staates war ein günstiger Zeitpunkt für eine neue Entwickelungsphase des Judenthums gegeben, wo man den Staat mit allen seinen äußern

es ein, daß Gott diese Staatsgesetze nur für den ursprünglichen Gottesstaat, oder das denselben später äußerlich repräsentirende Königreich Palästina gegeben. Eben so wenig dachten die jüdischen Colonisten, nach der Rückkehr ins alte Vaterland, daselbst einen neuen Staat mit der ehemaligen Staatsverfassung zu gründen. Sie wollten und konnten sich von dem persischen Staatsverbande nicht trennen (Esra 9, 9). Einen Tempel bauen, einen Opfer-, Priester-, und Levitendienst wollten sie wieder in dem heiligen Lande einführen, eine Kirche, in dem damals zuerst möglich gewordenen Sinn des Wortes, gründen, die Religion, in ihrer factischen Trennung vom Staate, sollte im alten Vaterlande ihren Sitz und Thron einnehmen, und ein geistiges Band werden, welches sämmtliche Juden, was immer für einem Vaterlande sie angehören mögen, eng mit einander verbinden sollte. So dachten und handelten die rückkehrenden

---

und innern Beziehungen auf sich hätte beruhen lassen, in allen weltlichen und bürgerlichen Angelegenheiten den Völkern sich anschließen und die Religion des Judenthums zur ausschließend geistigen Herrschaft erheben können. Wie dieser Zeitpunkt von den Rabbinen benutzt worden, ist bekannt. Wenn alle Symptome der Zeit nicht trügen, scheint ein solcher Entwickelungsproceß von der Vorsehung dem gegenwärtigen Jahrhundert vorbehalten zu sein. — In wie fern Mendelssohn seine Ansicht vom Mosaismus consequent durchführt, soll weiter unten erörtert werden. Hier mögen nur noch die Worte des gewandten Uebersetzers von Salvadors Mos. Institutionen (Hr. Dr. Nathan in Hamburg) das. S. 8, Platz finden: „Die Sonderung des Religiösen vom Politischen tritt unter den Juden erst durch die babylonische Gefangenschaft hervor, diese löst den Staat auf, so weit er auflösbar ist; alle mosaischen Gesetze nehmen nothwendig den religiösen Anstrich an, hier kommt der Sauerteig des orientalischen Gnosticismus in die reine mosaische Lehre und verliert sich nicht wieder; hier ist der Keimpunkt des hyperphysischen Christenthums.“

Exulanten, so die zurückgebliebenen Juden Persiens. Dieses Streben entwickelte sich immer mehr und dauerte auch nach dem Untergange des persischen Reiches unter griechischer Herrschaft fort, bis durch den Syrerkrieg ein neuer Thron und ein neues Königthum in Judäa gegründet wurde und ein neues Staatsleben seinen Anfang nahm. Diesem fehlte aber eine sichere Grundlage. Die mosaische Staatsverfassung, in ihrer ursprünglichen Einfachheit, war längst antiquirt. Alle jetzt vorhandenen Elemente und Institutionen des erneueten Nationallebens waren, wie die Wurzel, aus der sie entsprungen, religiöser Natur. Auf diese mußte der neugeschaffene Staat gegründet werden. Wie früher das politische und bürgerliche Element das Vorherrschende war, in welchem das Religiöse aufging, so war jetzt umgekehrt der Fall. Das religiöse Element hatte im Leben und Charakter des Volkes tiefe Wurzel gegriffen und blieb das überwiegende, in welches das politische sich erst hineinleben mußte. Der Mosaismus, der auf den Voraussetzungen des Staatslebens basirte, mußte während des ganzen Zwischenraumes, von der Rückkehr aus Babylon bis zum Sieg der Makkabäer und der gewonnenen Selbstständigkeit, da kein Staat vorhanden war, alle Beziehungen auf einen solchen nach und nach entzogen und religiöse Grundlagen für ihn ersonnen und gewonnen werden. Wo der natürliche Schriftsinn widerstrebte, mußte die Tradition aushelfen, und die beginnenden Schulen bildeten die Kunst der Schriftdeutung immer mehr aus.[32]) Als das neue Staatsleben seine Wirksamkeit begann, waren die religiösen Grundlagen schon ausgebildet, und der Staat mußte sich

[32]) S. Zunz, G. V., S. 35, 36, 45. Anm. b. Vergl. Jost's Geschichte der Israeliten, Th. 4. Anhang zum 14. Buch.

ihnen accommodiren. Daß oft zwischen Beiden Conflicte zum Vorschein kamen, und der Staat nicht selten in theologischen Sektenstreit verwickelt ward, ist natürlich. Der ausgebildete Volkscharakter der Mehrzahl behielt doch immer die Oberhand. Dem Staate fehlte seine sicherste Grundlage, das Bewußtsein seiner selbst. Er war in die religiösen Vorstellungen seiner Zeit festgebannt und konnte nicht zur Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, das nur die Erkenntniß seines Wesens und der Grundbedingungen seiner Existenz geben kann, gelangen. Der Begriff eines Staates als solchen war bei den Juden der damaligen Zeit, wie auch bei allen Denen, die dieser Periode folgten, gar nicht zum Bewußtsein gekommen. Sie hatten und kannten nur einzelne Merkmale, als z. B. ein Land, einen Tempel, einen Hohenpriester und den Priester- und Levitendienst, einen König, ein Synedrium rc., erhoben sich aber durchaus nicht zur Idee eines Staates in unserem Sinne, als des Inbegriffs aller dieser Einzelheiten, zur Idee eines Staates als geistigen Organismus, in dem alle möglichen besondern Erscheinungen aufgehen. Sie hatten diese Idee nicht, weil der Staat nicht durch sich selbst und seine geistig-moralische Potenz zur Erscheinung gekommen, sondern aus den religiösen Elementen, die auch nur getrennte Theile und kein organisches Ganzes bildeten, herausgewachsen war. Die Juden, nach der Zerstörung des zweiten Tempels, nahmen daher einen ganz andern Standpunkt ein, als einst ihre Vorgänger in Babylon. Diese, auf dem biblischen Standpunkt stehend, wußten gleich, daß sie einen Staat verloren und im Besitz der Religion geblieben. Den Staat gaben sie auf und die Religion wollten sie er-

halten. Jene dagegen erkannten und begriffen ihre Lage durchaus nicht. Sie wußten nicht, daß sie einen Staat verloren, weil sie nicht wußten, daß sie je einen besessen. Sie wußten nur, daß sie im Besitze vieler Einzelheiten waren, als eines eignen Landes, aus dem sie entweder vertrieben, oder dessen Eigenthumsrechts sie verlustig wurden, eines Tempels, der eingeäschert ward rc., aber nicht, daß sie im Besitze einer politischen Macht waren, die nun zusammengebrochen, eines Staatsgebäudes, das nun zertrümmert, eines Organismus, aus dem das belebende Princip entflohen ist. Daher betrauerten sie nur den Verlust einzelner Güter, nicht aber eines höchsten Gutes, ihrer selbstständigen politischen Existenz. Daher betrachteten sie noch immer viele einzelne Dinge, die ihnen geblieben, als heilige Ueberreste, ohne zu ahnen, daß auch diese wenigen Trümmer, mit dem frühern Besitze eines Ganzen, im engsten Zusammenhange waren, und jetzt, da das Ganze zerbrochen, auch diese nur einzelne Scherben sind, aus denen sich nichts zusammenfügen läßt. Daher verfielen sie bei der sich ihnen aufdringenden Frage nach dem Inhalte dessen, was ferner bestehen, oder untergehen soll, auf ganz verkehrte und schiefe Richtungen. Man hatte ein eigenes Land, und nun keines, so soll alles an den Besitz eines Landes Gebundene außer Bestand kommen. Man hatte einen Tempel und Tempeldienst, und nun keinen, so soll alles, an die Existenz eines Tempels Geknüpfte aufhören u. s. w. Hätten sie alle einzelne Erscheinungen zusammengefaßt und zu der Idee eines Staates, einer Staatsverfassung, einer Staatsgesetzgebung, eines Bürgerthums, eines bürgerlichen Gesetzes sich erheben können, was läge ihnen näher als der

natürliche Gedanke: Alles, was mit einem Staate als solchem zusammenhängt, muß, nachdem dieses Staatsverhältniß aufgelöst ist, aufhören.[33])

[33]) Zur Ergänzung der oben angeführten Ansicht Mendelssohns und zur Beleuchtung ihrer Consequenzen müssen wir noch folgende, auf unsern Gegenstand bezügliche Sätze aus dem Jerusalem hersetzen: „Jeder Frevel" sagt er das. S. 118, „wider das Ansehen Gottes, als des Gesetzgebers der Nation, war ein Verbrechen wider die Majestät, und also ein Staatsverbrechen. Wer den Sabbath freventlich entheiligte, hob, in so weit es an ihm lag, ein Grundgesetz der bürgerlichen Gesellschaft auf, denn auf der Einsetzung dieses Tages beruhte ein wesentlicher Theil der Verfassung. Der Sabbath sei ein ewiger Bund zwischen mir und den Kindern Jsraels, spricht der Herr, ein immerwährendes Zeichen, daß der Ewige in sechs Tagen u. s. w." Nach dieser Auffassung des Sabbathgesetzes als eines bürgerlichen, als einer der Elementarbedingungen, worauf die Staatsverfassung beruhte, wäre nicht zu begreifen, wie dieses Gesetz noch verpflichtend sein könne, nachdem der Staat und die Verfassung aufgelöst waren, da es doch nicht zu den persönlichen Verpflichtungen, zu welchen es die Gemara Kiduschin 37 b. Jebamoth 6 b. gezählt wissen will, nach dieser Erklärung gehöre, sondern zu denen, die an die Existenz des Staates geknüpft sind. Eine nähere Ausführung dieser Auffassung des Sabbath als eines bürgerlichen Gesetzes findet sich bei dem beredten Manheimer (Gottesdienstliche Vorträge. Wien 1835. S. 485), der die Sabbathfeier als „die dem Landesherrn und Grundeigenthümer gebührende Dienstzeit" darstellt. Das Fortbestehen des Sabbath nach dem Untergange des Reiches erklärt er das. mit der Muthmaßung: „Es sollte der Sabbath das gemeinschaftliche Band sein, das die zerstreueten Stämme Jsraels in ihrer Entfernung und Entfremdung zusammenhielt," was aber, unseres Bedünkens, gar nicht nothwendig war, da durch so viele andere Ceremonialgesetze, die nicht so ausschließend wie die Sabbathfeier in der untergegangenen Verfassung wurzelten, für die religiöse Einheit Jsraels hinlänglich gesorgt war. — Ob aber nicht der Sabbathfeier außer dem politischen auch ein rein religiöses Element zu Grunde lag? Die für die Feier vorgeschriebene äußere

Haben aber die Rabbinen in dem Zeitalter nach der Zerstörung des jüdischen Staates diese Frage nicht in an-

---

Form läßt freilich überall nur politische Zwecke vermuthen. Aber man hat hierbei übersehen, daß der Cultus der Hebräer nur im Opferdienst bestand, und daß Moses für den Sabbath besondere Opfer vorgeschrieben, mithin die Feier zu einer religiösen erhoben; daß die für den Sabbath eifernden Propheten vor dem Exil, wenn sie auch den Sabbath als ein hochwichtiges Staatsgesetz betrachtet haben mögen, dennoch die Feier desselben, in dem Maße als der Opfercultus bei ihnen in den Hintergrund stand und die geistige Gottesverehrung hervorgetreten war, als eine religiöse und gottesdienstliche auffaßten, wie die Stellen Jesaias 58, 13, 14. 66, 23. dies beweisen. Daß Esra und Nehemia, die keinen Staat und nur eine Kirche gründeten, es so strenge mit dem Sabbath nahmen (Nehemia 13, 15-23.), beweist zwar nicht für die ursprünglich mosaische Bedeutung der Sabbathfeier, aber doch, daß sie dieselbe als eine religiöse Institution auffaßten, was in jedem Fall gegen Mendelssohn zeugt, da nach der Consequenz seiner Ansicht die Sabbathverletzung während des zweiten Tempels nicht bestraft werden durfte. — Die politischen Zwecke, die Salvador dem Sabbath zu Grunde legt, (Mos. Institutionen, Kap. I. S. 20) sind eben so unmotivirt, als die von Hirsch in seinem Choreb S. 91 ff. gegebenen symbolisch-mystischen unhaltbar sind. Vergl. Michaelis Mos. Recht. Th. 4. §. 195.

„Hieraus erhellt," fährt Mendelssohn das. S. 120 fort, „wie wenig man die mosaischen Gesetze und die Verfassung des Judenthums kennen muß, um zu glauben, daß nach derselben Kirchenrecht und Kirchenmacht autorisirt, oder Unglaube und Irrglaube mit zeitlichen Strafen zu belegen sei . . . . Nicht Unglaube, nicht falsche Lehre und Irrthum, sondern freventliches Vergehen wider die Majestät des Gesetzgebers, freche Unthaten wider die Grundgesetze des Staates und der bürgerlichen Verfassung wurden gezüchtigt. . . . Auch haben, wie die Rabbinen ausdrücklich sagen, mit Zerstörung des Tempels, alle Leib- und Lebensstrafen, ja auch Geldbußen, in so weit sie blos national (nämlich bürgerlich) sind, aufgehört Rechtens zu sein. Vollkommen nach meinen Grundsätzen, und

gegebener Weise beantwortet, weil ihnen die nöthigen Gesichtspunkte, die Begriffe eines Staates und eines bürger-

---

ohne dieselben unerklärlich. Die bürgerlichen Bande der Nation waren aufgelöst, religiöse Vergehungen waren kein Staatsverbrechen mehr, und die Religion als Religion kennt keine Strafen, keine Buße, als die der reuevolle Sünder sich freiwillig auferlegt." Hieran knüpfen wir folgende Bemerkungen: a. Warum nennt Mendelssohn solche Thaten, die in der ehemaligen Staatsverfassung als Staatsverbrechen galten, jetzt, nachdem die bürgerlichen Bande der Nation gelöst sind, religiöse Vergehungen? Wir glauben, daß, da sie nur in ihrem Verhältniß zum Staate verboten waren, mit der Auflösung des Staates auch ihr Verbot gänzlich aufhören müsse, es sei denn, daß sie früher einen doppelten Charakter hatten, einen bürgerlichen und einen religiösen, und daß letzterer noch fortdauern könne, nachdem ersterer geschwunden ist. Womit aber kann Mendelssohn diese doppelte Beziehung nachweisen? Er selbst sagt, daß Staat und Religion nicht vereinigt, sondern eins, nicht verbunden, sondern dasselbe war. Das Bürgerliche war also ursprünglich nur deshalb auch ein Religiöses, weil es von Gott, dem Gesetzgeber des Volkes, kam, aber nicht ein Religiöses in dem Sinne, daß es von Gott, dem Gesetzgeber der Menschheit, geboten war. Es war ein Religiöses, aber nicht um sein selbst, sondern um des bürgerlichen willen. Wäre das Bürgerliche ein Religiöses, an und durch sich, so könnte es nie untergehen und müßte ewig fortbestehen. Aber eben weil das Bürgerliche nicht ein materiell Religiöses war und nur eine temporäre Form des Religiösen hatte, konnte es, nachdem die Materie zerbrach, unmöglich die Form behalten. b. Knüpfen die Rabbinen die rechtliche Seite der Leibes- und Lebensstrafen nicht an die Existenz des Staates und der bürgerlichen Verfassung, sondern an den Bestand des Tempels, wie aus oben angeführten Citaten zu ersehen ist. Tempel und Staat sind aber, wie die Geschichte lehrt, nicht nothwendig an einander gebunden und ihr gleichzeitiges Aufhören ist blos zufällig, womit also jeder Beweis für Mendelssohn wegfällt. c. Haben die Rabbinen, wie wir später unten näher zeigen werden (S. Sanhedrin 46 a. Jebamoth 90 b.), das Recht, Leibes- und Lebensstrafen in

lichen Verbandes seiner Angehörigen, die Trennung des bürgerlichen und rechtlichen vom religiösen als geschiedene und

außerordentlichen Fällen zu verhängen, und zwar nicht aus bürgerlicher sondern aus religiöser Rücksicht, für sich vindicirt. Mendelssohn (s. dessen Einleitung zu den Ritualgesetzen der Juden) tritt also offen gegen die Rabbinen in die Schranken, so sehr er sich dagegen verwahren und auf sie seine Ansicht zu stützen suchen mag, und Jost hat Recht, wenn er ihn (Geschichte der Israeliten Th. 9 S. 65) seiner durchaus rabbinischen Haltung ungeachtet, unter die Gegner des Rabbinismus stellt. — Noch mißlicher steht es mit der Consequenz, mit der Mendelssohn seine bisherigen Ansichten in dem bekannten Schlußsatz, der gleichsam der Schlußstein in dem ganzen Gebäude sein soll, durchführt. „Gesetze," sagt er (Jerusalem S. 129), „die mit Landeigenthum und Landeseinrichtung in nothwendiger Verbindung stehen, führen ihre Befreiung mit sich. Ohne Tempel und Priesterthum und außerhalb Judäa finden weder Opfer, noch Reinigungsgesetz, noch priesterliche Abgabe statt, in so weit sie vom Landeigenthum abhängen. Aber persönliche Gebote, Pflichten, die dem Sohne Israels, ohne Rücksicht auf Landeigenthum in Palästina, auferlegt worden sind, müssen, so viel wir einsehen können, strenge nach den Worten des Gesetzes beobachtet werden, bis es dem Allerhöchsten gefallen wird, unser Gewissen zu beruhigen, und die Abstellung derselben laut und öffentlich bekannt zu machen." Aber giebt es nicht außer den Gesetzen, die mit Landeigenthum, Tempel und Priesterthum in nothwendiger Verbindung stehen, noch viele andere Gesetze, die mit der Existenz eines Staates, einer Staats- und bürgerlichen Verfassung eng verknüpft sind, die nicht persönliche Gebote und nicht Pflichten, die dem Sohne Israels, sondern dem Bürger Palästina's geboten sind, und die jetzt nach der Auflösung des Staates und dem Untergange der bürgerlichen und nationalen Verfassung aufhören müssen? Hat nicht Gott in Bezug auf diese die Abstellung derselben eben so laut und öffentlich bekannt gemacht, als er es in Absicht auf jene mit andern untergegangenen Institutionen verknüpften Gebote gethan hat? Oder sollte Mendelssohn diese unter dem Worte „Landeseinrichtung" begriffen haben? Wahrlich, es wäre doch der Mühe werth gewesen, über einen so

und nicht mit einander zu verwechselnde Elemente, fehlten, und dadurch auf gezwungene Unterscheidungsmerkmale sich einließen, wodurch sie rein politische und bürgerliche Zustände in dem Judenthume, als wären es religiöse, zu verewigen suchten: so müssen wir, die wir den Begriff eines Staates wohl zu fassen vermögen, die wir das Religiöse von dem ihm völlig fremden Bürgerlichen und Juristischen genau zu scheiden wissen, uns auf jenen Standpunkt der Rabbinen zurück versetzen, und dieselbe Frage von Neuem aufwerfen und sie nach unsern Gesichtspunkten beantworten. Es ist durchaus kein Grund vorhanden, warum die Rabbinen oder Gelehrten des heutigen Zeitalters dazu weniger befähigt und befugt sein sollten, als die eines frühern. Weil die Gelehrten der Gegenwart oder was immer für einer spätern Zeit, nicht mitten im eingeengten Gedankenkreis jenes befangenen Zeitalters sich befinden, weil die Gegenwart die geschichtlichen Verhältnisse und Zustände in ihrem Entwickelungsgange aus der Ferne besser zu beurtheilen im Stande ist, als jenes Zeitalter, das in unmittelbarer Nähe stand, um so berechtigter ist sie, jene unbefriedigend beantwortete Frage von Neuem aufzufassen und eine glücklichere Lösung zu versuchen.

Und diese Lösung kann in nichts Anderem bestehen, als in einer consequenten Trennung des Religiösen vom Politischen und Bürgerlichen. Was in der mosaischen Gesetz-

---

wichtigen Theil der Religion deutlicher und umständlicher zu sprechen, wenn dies in seiner Absicht gelegen hätte. Vergl. Thora und Philosophie von J. S. Reggio, 4. Abschnitt, und die vortreffliche Recension dieses Werkes von J. Derenburg in der wissensch. Zeitsch. für jüd. Theol., Bd. II. S. 331. Jost's Gesch. der Israeliten, Th. 9. S. 68-80. M. Mendelssohn und seine Schule, von Steinheim.

gebung und der spätern geschichtlichen Entwickelung des Judenthums, man nenne es göttliche Tradition oder menschlichen Fortschritt, von absolut-religiöser Natur, von rein-religiösem Gehalt ist und auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, seinem himmlischen Vater, sich bezieht, das ist dem Juden für ewige Zeiten von Gott geboten; was aber politischer, rechtlicher und bürgerlicher Natur und auf das Verhältniß der Menschen zu einander in politischem und bürgerlichem Verbande Bezug hat, das sollte ursprünglich nur, wie dies in der h. S. zu unzähligen Malen ausdrücklich gesagt ist [33]), in den gegebenen Verhältnissen einer solchen politischen und bürgerlichen Existenz Anwendung haben, muß aber immer und überall, wo die Juden in andere Staatsverhältnisse eingetreten, oder wenigstens doch außer demjenigen Staatsverhältniß leben, für welches jenes Gesetz gegeben ward, gänzlich außer Anwendung kommen. — Daß es Verhältnisse giebt, von denen im ersten Augenblick sich nicht mit Bestimmtheit sagen läßt, ob sie der politischen oder religiösen Sphäre angehören, daß manche so complicirt und vielleicht auch gemischter Natur sein mögen, wo das Urtheil darüber nicht jedermann überlassen werden kann, ist gewiß. Aber dies wäre eben Sache der Wissenschaft, in dem vorhandenen Material jeder politischen Faser nachzuspüren und sie von dem religiösen Organismus, dem sie fremd ist, und in dem sie nur Krankheitsstoff erzeugen und auf dessen Entwickelung hemmend

---

[33]) Wenn auch das in der Gemara (Kiduschin 37 a.) angegebene Kriterium דכתיב בה ביאה oder מושב sich nicht immer als ausreichend erweisen dürfte, so wird doch eine den biblischen Zusammenhang erfassende und erforschende wissenschaftliche Kritik die Grenzlinien des Politischen und Religiösen zu ermitteln wissen.

einwirken kann, zu trennen. Was bei solchem Läuterungsproceß an Materie verloren ginge, würde doppelt an Geist gewonnen, der Mangel an Extension würde durch Zuwachs an Intensität reichlich ersetzt werden. Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, daß die Gemeinschaft der Juden unter einander weniger fest und innig sein müßte, wenn so viele nationale und volksthümliche Bande, die sie noch jetzt scheinbar umschlingen, für sie verloren gingen. [34])

[34]) Dem bisher sowohl unter Christen als unter Juden herrschenden Irrthume, „daß die Erhaltung des Judenthums dem Umstande beizumessen sei, daß Religion und Nationalität stets bei ihm im Bunde gewesen," ist Riesser in seiner neuesten Schrift, „Besorgnisse und Hoffnungen für die künftige Stellung der Juden in Preußen." (Hamburg 1842), schlagend begegnet. „Gehen wir," sagt er S. 11, 12, „auf das Innere der Ansicht ein, so muß es uns befremden, wie hier das Ewige durch seinen Zusammenhang mit dem Vergänglichen, das Geistige durch das Leibliche, das Göttliche durch das Irdische soll erhalten werden, während doch eben in dieser Vermischung der Keim des Todes liegt für die aus ihm entsprossenen Gestaltungen ..... Daß dieser Auffassung ein Irrthum zu Grunde liegen müsse, ist klar. Nicht der Umstand, daß Religion und Nationalität im Judenthum stets im Bunde gewesen, sondern die Art, wie es mit diesem Bunde beschaffen war, ist das erhaltende Moment gewesen; nicht durch diesen Bund, sondern trotz desselben hat sich das Judenthum aufrecht erhalten ...... Im jüdischen Leben war die Religion, war der Gottesgedanke das herrschende Princip, das nationale, das politische, das irdische Moment war ihm dienstbar und untergeordnet. Das eine hing mit dem andern zusammen, es ist wahr, aber es hing mit ihm zusammen, wie die Seele mit dem Leibe zusammenhängt ..... Daß der Geist des Judenthums die zertrümmerte Form der Nationalität überleben konnte, daß sein Wesen also sich als unabhängig von dieser Form bewährt hat, das ist es, was das Judenthum sichtlich auch für das blödeste Auge von den Staats- und Nationalreligionen des Alterthums unterscheidet ..... Die Kraft und der Stab Juda's sind gebrochen seit Jahrtausenden, aber sein religiöses Den-

Ich sage: es ist ein Irrthum. Außer den allgemein menschlichen Beziehungen und dem nähern Verwandtschafts- und

ken und Empfinden hat sich als ein Unvergängliches bewährt. Die Krone David's ist ohne Rettung in den Staub getreten; aber die begeisterten Saiten der Harfe David's tönen durch die Jahrhunderte, Gottvertrauen und Liebe und Muth in Gefahren und treue Hingebung in den Gemüthern weckend und erhaltend." Nachdem solche Ansichten vom Judenthum mit aller Schärfe und überzeugender Kraft zur Freude aller Welt ausgesprochen sind, ist wohl die Reihe an den jüdischen Theologen, diese Ansichten als historisch und religiös im Judenthum begründet nachzuweisen und ihre Consequenzen im Leben und Gottesdienst praktisch geltend zu machen, oder — sie zu widerlegen. Ich glaube nicht, daß irgend ein jüdischer Theologe die volle Wahrheit der Riesser'schen Ansichten bezweifeln könne und werde. Sie im Leben durchzuführen, ist aber nicht blos Sache der Ueberzeugung, sondern auch der innern Energie, Kraft und Lebendigkeit, der eigenen Ueberzeugung eine feste Grundlage in den Lebensverhältnissen zu erkämpfen. Es fehlt unsern Theologen nicht sowohl an Gesinnung, als vielmehr an entsprechender Thatkraft. Die Existenz einer Nationalität im heutigen Judenthum wird von Keinem zugegeben; ob aber Alles, was doch nur in einer Nationalität seine Wurzel haben könne, aus dem Judenthum entfernt werden müsse? Das ist der streitige Punkt. — Hieran reihet sich eine andere Frage: ob nämlich, da keine Nationalität vorhanden ist, der Wunsch nach einer solchen in uns unterdrückt werden, die in unsern Gebeten sich aussprechende Sehnsucht nach der Wiederherstellung einer Nationalität im Judenthum endlich verstummen müsse? Riesser berührt solche Fragen nicht, weil er hierin den Theologen nicht vorgreifen will; was aber das Princip betrifft, ist die Wahrheit desselben von der theoretischen oder praktischen Anerkennung der Theologen nicht abhängig. Ein sehr geachteter Theologe, Herr Dr. Frankel, Oberrabbiner in Dresden, redet diesem Wunsche nach einer Nationalität in unserem Gebete (L. B. des Orients № 23. 1842) das Wort. „Den unter österreichischer Herrschaft," sagt er das., „lebenden griechischen Unterthanen war der Wunsch nicht verargt, daß ein freies Griechenland sich wieder erhebe: diese Hoffnung wurde nicht als eine Manifestation angesehen, daß sie

Familienverhältniß giebt es noch zwei Gemeinschaften, die die Menschen eng mit einander verbinden: eine religiöse und

dem Hause Habsburg untreu, dessen Herrschaft abzuschütteln verlangen; warum sollte gerade dem Juden dieser Wunsch zum Verbrechen gemacht werden? „Weil die Griechen für ihre unglücklichen, von den Osmanen unterjochten und gemißhandelten Brüder Freiheitswünsche hegten;" und der Jude? — Wohl giebt er da, wo er ein Vaterland findet, wo sein Geburtsland ihn als legitimen Sohn erkennt, die partikulär-jüdische Nationalität auf; er muß sie aufgeben, will er sich als den Sohn des Vaterlandes betrachten; richtet er doch selbst das Verlangen an den Staat, daß dieser ihm das bewillige, wodurch die jüdische Nationalität von selbst aufhöre ...... Aber wird diesem gerechten Wunsche überall gewillfahrt? Wir vernehmen rc." Wir glauben, daß Hr. Dr. Frankel irrt, und bedauern, daß dieser Irrthum nicht schon früher, als das allgemeine Interesse auf diesen Gegenstand gerichtet war, von Andern berichtigt worden ist. Wohl steht die Idee, daß ein jüdischer Staat wieder erstehe, an sich nicht im Widerspruche mit der Anhänglichkeit an das Vaterland, gleichwohl aber der auf diese Idee begründete **Wunsch**, daß der jüdische Staat wieder erstehe, und zwar deshalb, weil dieser Wunsch als ein religiöser sich äußert, und einerseits nicht nur die Möglichkeit als Idee, sondern auch die Gewißheit voraussetzt, andererseits den Glauben an die Wiedererstehung ausdrückt und an den Glauben die Sehnsucht danach knüpft, daß er sich bald verwirkliche. Dieser Wunsch, in sofern er in dem religiösen Dogma seine Wurzel zu haben vorgiebt, spricht es deutlich aus, daß auch das religiöse Bestehen des Judenthums an eine politische Existenz geknüpft, daß der Geist wohl an einen Leib für immer gebunden ist. Würde die geistige Existenz des Judenthums ohne nationale Umhüllung zugegeben werden, warum sollte man eine politische Restauration glauben und wünschen müssen? Die Anhänglichkeit der Juden an das Vaterland ist aber nur durch die Idee bedingt, daß der jüdische Staat einst eine passende Verkörperung der religiösen Idee des Judenthums gewesen, diese aber nicht nothwendig an eine solche nationale Ausprägung geknüpft ist. Nur dadurch, daß der Jude alles partikulär-jüdisch-Nationale aufgiebt, nur dadurch, daß er glaubt, er könne in jeder

confessionelle und eine politische und bürgerliche. Es ist natürlich, daß diejenigen, welche in doppelter Ge-

---

Staatsverfassung die Idee des Judenthums als eine religiöse wahren, kann er mit wahrer Anhänglichkeit seinem Vaterland angehören. Ist es aber für ihn religiöse Gewissenssache, daß der jüdische Staat wieder erstehe, daß die religiöse Idee in einen politischen Körper eingehüllt zur Erscheinung komme, so kann es ihm mit der Trennung des Politischen vom Religiösen, mit der Anhänglichkeit an das Vaterland kein Ernst sein. Religiös muß aber der Wunsch sein, daß der jüdische Staat wieder erstehe, weil er sonst aller Begründung entbehren würde. Denn für die Glaubensbrüder in den Ländern, wo sie noch Bedrückung zu dulden haben, ist keinesweges der Wunsch gerechtfertigt, daß sie in Palästina, sondern in ihrem gegenwärtigen Heimathslande ein Vaterland finden, und statt, daß wir beten für die Wiederherstellung Palästina's als jüdischen Staates, sollten wir vernünftiger beten, daß Gott die Herzen der Fürsten und Völker umwandeln möge, daß sie ihre jüdischen Unterthanen und Landesbrüder als Söhne des Vaterlandes anerkennen. Eine andere Bewandtniß hat es mit den unter österreichischer Herrschaft lebenden griechischen Unterthanen, die Wünsche für die Wiedererhebung eines freien Griechenlandes hegen, bei denen der Wunsch durchaus keinen religiösen Charakter hat und lediglich dem Interesse für ihr Geburtsland und ihre Stammgenossen entsprungen ist, und auf ihr eigenes Verhältniß zu Oesterreich, das ihnen Schutz oder Rechte gewährt, und welchem an dem Schicksal der Griechen nichts gelegen ist, in keiner Weise zurückwirkt. Nur daran erprobt sich, was das Princip betrifft, die Anhänglichkeit des Juden an sein Vaterland, wenn er überzeugt ist, daß die geistig-religiöse Idee des Judenthums durchaus nicht an eine partikulär-politische Verfassung gebunden ist, daß er in Allem, was die religiöse Idee nicht berührt, ganz dem Vaterlande und dessen Pflichten angehören kann, und daß Alles, was das Vaterland und dessen Pflichten betrifft, die religiöse Idee nicht berühre. Glaubt er dagegen an die nothwendige Rückkehr des früheren Zustandes, in welchem das Religiöse mit dem Politischen in innigster Durchdringung war, so ist in dieser Nothwendigkeit die Unvollkommenheit der Religion ohne politischen Körper, wie die

meinschaft mit einander leben, enger verbunden sind, als die, welche nur in einer von beiden mit einander stehen.

---

einzig mögliche und vom Uranfange her bestimmte Verwirklichung des Religiösen durch Verschmelzung mit dem Bürgerlichen dargestellt. Der Jude kann dann nur Jude, d. h. vollkommener Jude sein, das Gesetz in seiner vollendeten Form erfüllen, wenn er auch Bürger des jüdischen Staates ist. Er mag daher den Wunsch, daß der jüdische Staat wieder erstehe, für sich oder Andere hegen, so lange dieser Wunsch bei ihm ein religiöser ist, so lange er ihn im Gebete zu Gott als eine Sehnsucht seines Herzens ausspricht, ist er immer mit der Anhänglichkeit an das Vaterland unverträglich. Ist er als treuer Bürger auch mit seinem religiösen Gewissen im Reinen, so braucht er für seine leidenden Glaubensgenossen keine andere Wünsche zu hegen, als daß sie so glücklich wie er sein, und ein Vaterland finden mögen außer Palästina. „Noch sind,“ schließt Hr. Dr. F. diesen Passus, „viele Millionen unserer Brüder in den Staub getreten, man zwingt ihnen eine „Nationalität“ auf: die lebendig erfaßte Hoffnung auf die Selbstständigkeit unseres Namens mache ihren Geist frei; und sie werden, nach Freiheit und Erlösung strebend, ein Vaterland finden.“ Etwas Paradoxeres habe ich nie gehört. Seit achtzehn Jahrhunderten hegen diese unglücklichen Brüder die Hoffnung einer Selbstständigkeit unseres Namens, und ihr Geist ist nicht frei geworden, während so viele Andere, die jede Hoffnung auf partikulär-nationale Selbstständigkeit längst aufgegeben, mit freiem Geiste nach Freiheit und Erlösung ringen. — Noch unbegreiflicher ist der Schlußsatz: „und sie werden, nach Freiheit und Erlösung strebend, ein Vaterland finden.“ Wie, dadurch, daß sie die Hoffnung einer nationalen Selbstständigkeit festhalten, werden sie nach Freiheit und Erlösung — worunter nichts anderes als Emancipation verstanden ist — streben und ein Vaterland finden? Was soll denen, die nur Palästina als ihr Vaterland wünschen, die diese Hoffnung „lebendig erfassen,“ ein anderes Vaterland nützen? Und welches Streben kann aus solcher Hoffnung entspringen? Herr Dr. F. bietet alle Dialektik gegen die Geschichte auf, die sich aber nicht aus ihren Angeln reißen läßt. So lange die Juden keine andere Hoffnung hatten und, der früheren religiösen Vorstellungsweise nach, nicht

Der Jude mit dem Juden seines Vaterlandes lebt in einer doppelten, d. h. religiösen und bürgerlichen Gemein=

---

haben durften, als auf Palästina, war ihr Streben nach einem andern Vaterland nirgend vorhanden. Erst mit dem Schwinden jener Hoffnung erwachte dieses Streben, und in dem Maße, als dieses allgemeiner und wirksamer wird, wird jenes seltener. —

Wundern muß es uns, wie B. Bauer (Deutsche Jahrb. 1842, № 277) den Standpunkt des Hrn. Dr. Salomon (Sendschreiben an Hrn. Dr. F.), auf dem der Gedanke an eine „nationale Selbstständigkeit" aufgegeben, in der Befreiung von „politischer Knechtschaft und politischem Druck" die zeitliche Erlösung betrachtet, die Erfüllung der messianischen Hoffnung in die Vereinigung aller Menschen in einem Glauben und einer Liebe verlegt wird, mit den entgegengesetzten Ansichten des Hrn. Dr. F. identificirt, und die Erklärungen des ersten mit den Aeußerungen des letztern: „Die Gottheit hat Großes mit den Juden vor;" daß man „den Gedanken, der Name der Juden werde wieder frei und unabhängig hervortreten, nicht in das Gebiet der Unmöglichkeit verlege ꝛc." zu widerlegen sucht. Auch ist es falsch, wenn Bauer in dem Gedanken einer Weltreligion noch immer das alte, oder den Rest des alten jüdischen Privilegiums zu erblicken meint. Nicht der Partikularismus, das nur den Juden gegebene mosaische Gesetz, sondern der Universalismus, der Grundgedanke und der Grundstein, auf den das mosaische Gesetz gebauet ist, der Monotheismus in seiner allgemeinsten Auffassung, der Glaube an einen Gott der ganzen Menschheit, nicht als eines Volkes, sondern als Kinder Gottes, soll zur herrschenden Weltreligion werden. Die Juden sollen alsdann nicht mehr als Volk, und auch nicht als Gemeinde mit einer besondern religiösen Ueberzeugung existiren, sondern in der Menschheit auf= und untergehen, jedes Zeichen einer früheren Trennung unkenntlich, jedes Privilegium aufgehoben und erloschen und selbst in der Erinnerung nicht mehr vorhanden sein. Der Jude glaubt also nicht, schon jetzt im Besitz einer solchen Lehre und eines Glaubens zu sein, die in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Fassung zur Weltreligion sich eigne, sondern daß ihr die Uridee des reinsten Glaubens zu Grunde liege,

schaft, mit dem Christen seines und mit dem Juden eines andern Vaterlandes nur in einer, und zwar mit ersterem nur in bürgerlicher, mit letzterem nur in religiöser Gemeinschaft. Die religiöse Gemeinschaft beruhet auf der Gleichheit der religiösen Ueberzeugung, d. h. der Vorstellungen von Gott und der Kundgebung seines Willens an die Menschen. So sehr diese im Raume und durch weltliche und irdische Angelegenheiten getrennt sind, so fühlen sie sich doch durch die gemeinsame höhere Anschauung des Göttlichen innig verbunden. Die bürgerliche Gemeinschaft beruhet auf den gemeinsamen Interessen des Landes, in welchem Beide leben, auf der Theilnahme an dessen Wohlfahrt und Schicksal. Man mag die Juden in ihren privatrechtlichen Beziehungen unter einander von dem allgemeinen Landesgesetz trennen und sie einem fremden Recht unterwerfen, von den höhern Rechten des Vaterlandes, vom eigenthümlichen Grundbesitz, vom höhern und niedern Staatsdienst ꝛc. ausschließen, man mag sie sogar von der Pflicht der Vaterlandsvertheidigung entbinden: so wird es doch nie gelingen, sie für das Interesse des Landes, in dem sie leben, völlig gleichgültig zu

die sie einer solchen Entwickelung fähig macht. Was Hr. Dr. F. von der politischen Restauration sagt, läßt sich besser auf die Idee einer Weltreligion anwenden, und zwar, daß Gott nicht mit den Juden, sondern mit dem Judenthum Großes vorhaben könne. Die Entwickungsphasen des Christenthums und des Islam, die beide an das Judenthum anknüpften, beweisen, welcher Zeugungskraft es fähig sei, und daß es Menschen oder Ideen aus seinem Schooße erzeugen könne, die die Menschheit auf eine unendlich höhere Entwickelungsstufe des reinen Glaubens bringen würden. Und dieser Idee wegen, die nicht die leiseste Spur einer Aehnlichkeit mit einem Privilegium hat, die blos das für möglich hält, was Andere schon verwirklicht glauben, sollen die Juden nicht bürgerlich emancipirt werden können? Bei Bauer ist wahrlich alles Illusion!

machen und sie außer aller Gemeinschaft mit ihren Landesbrüdern zu bringen, so lange das Land die Grundlage ihrer irdischen Existenz bleibt, d. h. so lange sie nicht völlig vertrieben werden. Verheert der Krieg die vaterländischen Gauen, so haben die Juden nicht weniger für Leben und Eigenthum zu fürchten; sie haben also Interesse am Frieden. Zerstört ein Mißjahr die Ernte, die Juden sind wahrlich nicht die Letzten, die die allgemeine Noth empfinden. Sie haben also ein lebhaftes Interesse an des Vaterlandes Segen. Und was giebt es für ein allgemeines Glück oder Unglück im Vaterlande, wovon die Juden nicht die Rückwirkung verspüren? In solchen Fällen werden immer die Sympathieen mit den Landesbrüdern in ihrer Wirklichkeit, wie die illusorische bürgerliche Gemeinschaft mit auswärtigen Juden in ihrer Nichtigkeit sich zeigen. Die Juden werden immer das gemeinsame bürgerliche Unglück ihrer Landesbrüder, nicht aber das ungestörte Glück ihrer Glaubensbrüder im Auslande empfinden. Wenn in solchen Fällen den Juden Hülfe von auswärtigen Glaubensgenossen kommt, so haben sie diese nicht der bürgerlichen, sondern lediglich der religiösen Gemeinschaft zu verdanken. Das gleiche Civilrecht und noch andere nationale Beziehungen, welche die Juden verschiedener Länder mit einander theilen, bringt sie durchaus nicht näher, als sie schon durch das confessionelle Band zu einander stehen, und sie werden auch nicht um ein Haar breit weiter aus einander gerückt, wenn alle ohnehin nichtigen nationalen Beziehungen von den Juden in ihrer Nichtigkeit erkannt werden. Die Neuzeit hat diese Wahrheit vielfach bestätigt, und die Juden derjenigen Länder, die sie als vollberechtigte Bürger anerkannt, fühlen sich mit denen, die noch die Fesseln des Mittelalters drücken, durch das

ausschließliche Band des Glaubens nicht minder verwandt, als zur Zeit, wo die Bande der religiösen Gemeinschaft noch von denen der gemeinschaftlichen Bedrückung vermehrt waren.

Daß das rabbinische Zeitalter nach der Zerstörung des jüdischen Reiches die religiöse Gemeinschaft der Juden mit so vielen nationalen Elementen vermehrt, findet, außer dem bereits bezeichneten damaligen mangelhaften Begriff von Staat und Religion, auch noch darin seinen Erklärungsgrund, daß die Juden nach der Zerstörung nicht so glücklich waren, ein Vaterland zu finden, welches sie ganz aufnähme und seinen Interessen einverleibte. Die Palästinischen Juden des Römischen Reiches wurden von den Römern als überwundene und unterjochte Unterthanen betrachtet und behandelt, übrigens aber bei ihren politischen Institutionen, in soweit diese nichts Staatsgefährliches zum Ziel hatten, ruhig gelassen. Das rabbinische Judenthum konnte sich nach der Zerstörung des Reiches — die kleinen durch Empörungen veranlaßten Unterbrechungen abgerechnet — ruhiger als vorher entwickeln, von dem die Rechtspflege einen wichtigen Theil bildete. Die Babylonier waren gleichfalls in allen weltlichen Beziehungen dem Resch=Gelutha, Oberhaupte der Exulanten, unterworfen und in allen religiösen Beziehungen von den Palästiniensern abhängig. Von einer Aufnahme der Juden in den Staatsverband, wie es einst in Persien der Fall gewesen, konnte während der Zeit der Unruhen nicht die Rede sein.

Als im dritten Jahrhundert durch Ardschir das Neu=Persische Reich gestiftet wurde und die dortigen Juden eine günstigere Wendung ihres Schicksals erfuhren, namentlich etwas später unter dem Schutz des Perserkönigs Schabur (Sapor), führte der aus Tiberias zurückgekehrte Lehrer Sa=

muel in Nahardea, im Einverständniß mit dem Resch-Gelutha Mar Ukba, den Grundsatz durch: daß im Civilrechte das Landesgesetz anerkannt werden müsse.[35]) Dadurch sahen sich die Rabbinen genöthigt, das Persische Civilrecht zu studiren und mit der Mischnah in Einklang zu bringen. Es ist also aus dieser historischen Thatsache ersichtlich, daß kein religiöser Skrupel die ältesten Rabbinen abhalten konnte, das bürgerliche Recht eines andern Landes für sich zu adoptiren, und daß sie es gewiß schon früher und durchgreifender gethan haben würden, wenn nicht die Staaten, in welchen sie lebten, sie gewaltsam davon zurückgehalten und von ihren Interessen entfremdet hätten. Es sind also nicht die Juden, die nach dem Untergange ihrer nationalen Existenz eine künstliche Nationalität im Interesse der Religion sich schaffen wollten, sondern die Staaten, die dadurch, daß sie die Juden als eine gesonderte politische Corporation von dem Staatsorganismus fern hielten und sie in eine unnatürliche und schiefe Stellung zur bürgerlichen Gesellschaft hineindrängten, ihnen eine Art Nationalität aufdrangen. Wir, die wir nun heute diejenige Stellung im Staate, die mit unserem religiösen Gewissen im besten Einklang steht, wohl erkennen, müssen gegen jede aufgedrungene Nationalität, die nicht die des Vaterlandes ist, feierlich protestiren. Die Religion des Judenthums, abgesehen von dem, was sie für das Verhältniß des ehemaligen jüdischen Staates anordnet, hat für ein anderes Staatsverhältniß keine Vorschriften gegeben, und bezieht sich demnach nur auf alle religiösen Angelegenheiten des Menschen — abgesehen von dem, was in einem bestimmten Staatsver-

---

[35]) Vergl. Jost Gesch. d. Israeliten, Theil IV. 15. Buch, Cap. 3. Allgem. Gesch. des israel. Volks, Bd. 2. S. 146.

hältniß das bürgerliche Gesetz ihm zur Pflicht macht. Und weil sie göttlicher, ewiger und absoluter Natur ist, so muß sie unter allen Umständen und in allen Verhältnissen ausführbar sein und dem Israeliten diejenigen höheren Lebensgüter gewähren können, die ihre göttliche Natur verheißt. Da sie dem Israeliten gestattet und gestatten muß, in andere Staatsverhältnisse zu treten, so muß dies ihm sittlich möglich sein, d. h. es muß ihm von der Religion gestattet sein, alle bürgerlichen Pflichten dieses Staates, welche die moralischen Bedingungen der Aufnahme in seinen Verband sind, ohne Ausnahme zu erfüllen. Von einer Nationalität außer diesem Verbande, sie mag in einer gesonderten Autonomie oder sonst etwas bestehen, kann unmöglich von Religionswegen die Rede sein, weil hinterher aufgehoben würde, was von vorn herein gestattet ist. [36])

Es kann also nach dem bisher Gesagten von der Verbindlichkeit des Juden gegen das jüdische Recht, als solches, oder von der Erwägung der Zulässigkeit nach dem jüdischen Religions- oder Ritualgesetz bei der Erfüllung einer

[36]) „Ueberhaupt steht es,“ sagt der gelehrte Dr. Salomon (Briefe an Hartmann S. 45.) „bei allen rechtgläubigen Juden — als aus dem Geist des Mosaismus und Talmudismus hervorgegangen — unerschütterlich fest:

„Das Land, das die Israeliten emancipirt, ist ihr Vaterland; gegen dasselbe liegen ihnen demnach alle diejenigen Pflichten ob, die ihnen ehemals gegen Judäa oblagen; die Regenten und obrigkeitlichen Personen dieses sie emancipirenden Staates sind ihnen ein eben so heiliger Gegenstand der Verehrung, als die ehemals von den Propheten und Priestern gesalbten und zur Regierung von Gott eingesetzten Häupter; die Gesetze des sie emancipirenden Landes sollen eben so unbedingt befolgt werden, als rührten sie von dem ehemals in Judäa sanctionirt gewesenen Synedrium her.“

bürgerlichen Pflicht nicht mehr die Rede sein. In Ansehung des Rechtes und des Gerichtsstandes, wie auch in Bezug auf die bürgerliche Pflichterfüllung des Juden in seinem Vaterlande, enthält sich die Religion aller besondern Vorschriften und gebietet dem Juden blos Gerechtigkeit, Treue und Pflichterfüllung im Allgemeinen.[37])

Ist dieses auch auf dem bezeichneten Standpunkt den Rabbinen gegenüber einleuchtend genug, und glauben wir

---

[37]) Der selige Dr. Creizenach in seinem Werkchen חנוך לבני מצוה (1841, pag. 79, 80) äußert sich über diesen Punkt in folgender Weise: „Viele Vorschriften des mosaischen Gesetzes betreffen die Organisation des israelitischen Staates, die Handhabung der öffentlichen Ordnung, das Civilgesetz und die Gerechtigkeitspflege.- Nach der Zerstörung des zweiten Tempels hat man sich bemühet, alle hierher gehörigen Vorschriften, deren Anwendung nicht geradezu das Dasein eines israelitischen Staates voraussetzt, so wie es die Umstände zuließen, in Ausübung zu erhalten, und bis gegen den Anfang des laufenden Jahrhunderts haben die Staaten, unter welchen die Juden wohnen, dieselben als Menschen, die nicht zum Bürgerverband gezählt wurden, ungestört nach dem rabbinischen Recht ihre Eigenthumsangelegenheiten verwalten lassen. War nun auch das rabbinische Recht in einigen Hauptzügen aus dem mosaischen Gesetz hergeleitet, so beruhten doch die Entscheidungen über die weiter vorkommenden Streitsachen auf Ansichten, die nicht aus der Bibel geschöpft waren, und es war sogar bei den Rabbinen eine Regel, daß der Richter sich nicht ausdrücklich verbindlich machen durfte, seinen Spruch auf das mosaische Recht zu gründen. Die Juden hatten bei diesen Umständen den Nachtheil, auch in Civilsachen unter Exceptionsgesetzen zu leben, ohne dadurch dem ursprünglichen mosaischen Gesetz viel näher zu sein. Gegenwärtig wird das rabbinische Recht in einigen Staaten gar nicht, in andern nur in Ehe- und Erbschaftsangelegenheiten angewandt, und es kann jeder mit voller Gewissensruhe die Vortheile genießen, die ihm etwa zum Nachtheil anderer dadurch zufließen; denn schon im Talmud wird der Grundsatz aufgestellt, daß wenigstens in Civilsachen die Verfügungen der weltlichen Regierung volle Gültigkeit haben.“

in den bisher erörterten Ansichten auch nur die Grundgesinnung der jetzt lebenden Juden, sowohl in denjenigen Staaten, in welchen sie durch Uebernahme aller bürgerlichen Pflichten gegen alle bürgerlichen Rechte factisch alle und jede partikulär-jüdische Nationalität verläugnen, als auch der Juden in Deutschland, die durch ihr Streben nach vollständigem Bürgerrecht gegen vollständige Bürgerpflicht jedes Ansinnen einer solchen Nationalität entschieden zurückweisen, und, wie die Juden in Preußen, aus allen Kräften sich dagegen verwahren, ausgesprochen zu haben: so wird doch das gegenüberstehende Vorurtheil — zumal wenn von Consequenzen auf das vermeintlich religiöse Gebiet die Rede ist — auf seinem Standpunkt so lange verharren, bis es durch eigenthümliche rabbinische Waffen, für deren Spitze und Schärfe es allein durchdringlich ist, bekämpft wird. Immer wird es auf seinen Codex sich berufen, in welchem noch immer jüdisches Recht und jüdische Richter als auch in religiöser Beziehung für den Juden verpflichtend dargestellt werden, auf seinen Codex, der das Leben und den Fortschritt eben so sehr ignorirt, als er vom Leben ignorirt wird, und in welchem es noch immer geschrieben steht,[38]) daß der Jude, der in seinen civilrechtlichen Verhältnissen mit seinen Glaubensgenossen ein anderes Recht und einen andern Gerichtsstand anerkennt, an seiner Religion sich schwer versündige und als höchst irreligiöser und abtrünniger Jude zu betrachten sei. Ist ein größerer Zwiespalt zwischen Gesetz und Leben möglich? Wohl weiß jeder nur etwas unterrichtete Jude, daß die Schulchan Aruch, in sofern sie alle Gesetze und Gebräuche des Talmuds wieder zu geben sich bemühten, auch solche Bestand-

[38]) Choschen ha-Mischpat Cap. 26, 1.

theile aufgenommen, die längst antiquirt sind, ja manche sogar schon im Talmud selbst als antiquirt gelten.[39]) Bei solchen

[39]) Sehr ausführlich und freisinnig spricht sich in dieser Beziehung der gelehrte Rapaport (erster Oberjurist der israelit. Gemeinde zu Prag) in einem Antwortschreiben an das k. k. gallizische Landes-Präsidium aus. (L. B. des Orients 1840 № 17.) Er ist nämlich bemühet, die auf die Stelle im Choschen ha-Mischpat Cap. 425 §. 5. (vergl. auch Jore deah Cap. 158. §§. 1. 2.) gegründeten Anklagen des Judenthums dadurch zu entkräften, daß er mit kritischem Scharfsinn nachweist, wie unkritisch die Verfasser der Gesetzes-Compendien bei ihren Compilationen zu Werke gegangen, wie sie alle Rücksichten auf Zeit und Ort und Verhältnisse der Entstehung und Anwendung eines Gesetzes gänzlich außer Acht gelassen, und daß solch ein einseitiges unverantwortliches Zusammenwürfeln eines Codex doch wahrlich nicht religiös-moralische Verbindlichkeit sämmtlicher Juden für sich in Anspruch zu nehmen verdienen kann. „Daß aber letzterer — der Verfasser des Choschen ha-Mischpat — sagt Rapoport daselbst, von Gesetzen handelt, die zu seiner Zeit nicht mehr anwendbar waren, rührt von der bekannten Aengstlichkeit aller späteren Rabbinen her, alles im Talmud Vorhandene wieder zu geben und nicht das Haarkleinste davon auszulassen. Aus dieser Ursache hat der hochgelehrte Maimuni sogar die Gesetze aller Opferdienste im Tempel und der Verunreinigung der Gefäße mit vielem Fleiße systematisch geordnet. — Der Verf. des Choschen ha-Mischpat hat diese zwar, als in unserer Zeit ganz unüblich, übergangen; indem er aber die talmudische Rechtslehre, welche er zu seiner Zeit noch für anwendbar hielt, ordnen wollte, hat er wieder nichts auslassen wollen, was im Talmud über ihr selbst schon Unanwendbares nur irgend vorkommt; besonders da er vielleicht glauben mochte, daß in irgend einem Lande, wo Israeliten wohnen, sich noch wirkliche Götzendiener finden möchten, wiewohl selbst auf diese nicht alle Vorschriften der Lebensverhaltung mit ihnen in unserem abhängigen Zustande passen werden. Indeß kann ich feierlich versichern, daß solche Stellen in den spätern Gesetzbüchern von jedem Schriftgelehrten eben so wie die Opfer- und die Reinigungsgesetze im Maimuni blos mechanisch, wie jedes Forschen der Alterthümer, studirt werden, ohne an eine An-

solcher unkritischen Compilation war es unvermeidlich, daß nicht in dieselbe Gesetze aufgenommen würden, die mit dem fortgeschrittenen Leben des Juden im auffallendsten Widerspruch stehen. Aber das wollen Viele nicht begreifen, daß solche Stellen, so lange sie in einem Codex stehen, der, in der öffentlichen Meinung wenigstens, für die Juden gesetzlich gültige Kraft habe, nur zu höchst betrübenden Mißverständnissen führen müssen und wirklich geführt haben. Da dieser die religiöse Gültigkeit des jüdischen Rechts betreffende Punkt für die bürgerliche Existenz des Juden eine wichtige Lebensfrage ist, so wollen wir uns bemühen, in nachstehender Abhandlung folgende Punkte zu beweisen:

I. daß das in dem jüdischen Codex Choschen ha-Mischpat Cap. 26. §. 1. befindliche Verbot, sich in privatrechtlichen Angelegenheiten von einem nichtjüdischen Gericht beurtheilen zu lassen, auf einem Mißverständniß beruhe;

II. daß selbst dieses vermeintliche Verbot nur da Anwendung finden kann, wo nicht das allgemein geltende

---

wendung derselben auch nur denken zu wollen. Ich kann dies um so zuverlässiger betheuern, da dieses bei mir selbst der Fall war. Man ließ mich studiren, und ich studirte diese Vorschriften des Wissens wegen, und wußte es sehr gut, daß sie nicht mehr practicable sind, daß es keine Akum (Götzendiener) mehr giebt, und daß wir keinen eigenen Staat mehr ausmachen, u. s. w. Und so werden diese Vorschriften ganz gewiß jedem Studenten der talmudischen Bücher vorkommen." Es wäre nur wünschenswerth, daß dieser gelehrte Kritiker sich eben so klar und freisinnig darüber ausspräche, wie es mit so vielen Bestimmungen der Schulchan Aruch, die lediglich auf diesen Voraussetzungen, "dem Vorhandensein der Götzendiener und unserem Verkehr mit denselben," "dem Ausmachen eines eigenen Staates u. s. w." basirt sind, zu halten sei, und ob nicht diese gleichfalls als außer Anwendung gekommen zu erklären wären?

Landesgesetz an die Stelle des jüdischen Rechtes getreten; wo hingegen die jüdische Autonomie von Staatswegen aufgehoben und das Landesgesetz auch für alle civilrechtlichen Verhältnisse der Juden eingeführt ist, da tritt der jüdische Rechtsgrundsatz: daß im Civilrecht die Verfügungen der Staatsregierungen vom Juden anerkannt werden müssen, in volle Kraft ein;

III. daß es unter den Rechtsverhältnissen keine Ausnahme giebt, bei welchen obiger Rechtsgrundsatz keine Anwendung findet;

IV. daß das auch nach jüdischen Religionsbegriffen rechtskräftige Landesgesetz auch auf solche Lebensverhältnisse, die rein religiöser Natur zu sein scheinen, einen modificirenden Einfluß ausüben könne.

## I.

Das Verbot, in Rechtsstreitigkeiten sich, oder vielmehr seinen jüdischen Gegner, dem richterlichen Ausspruche eines nichtjüdischen Gerichts nach nichtjüdischem Recht zu unterwerfen, kommt in der Mischnah, der primären und durch den heiligen Charakter ihres Urhebers, oder Redacteurs, höher verbürgten Quelle des rabbinischen Judenthums, nicht vor. Der erste und einzige Ursprung desselben ist eine apokryphische Baraitha (Gittin 88 b.), die außer dem in Rede stehenden Verbot noch ein anderes enthält, um dessen willen sie angeführt und jenes nur gelegenheitlich, um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, mit erwähnt wird. Außer dieser indirekten zufälligen Erwähnung findet man nirgend dieses Verbot im Talmud selbstständig vorgetragen, noch irgendwie darauf Bezug genommen. So klein und unscheinbar indeß dieser Ursprung ist, so finden wir ihn doch schon

bei Maimonides hilchoth Sanhedrin Cap. 26. §. 1. und seinen Nachtretern, dem Tur und Schulchan Aruch Choschen ha-Mischpat Cap. 26, 1. zu einem reißenden Strome angeschwollen. Die Uebertretung dieses Verbotes wird daselbst als einer der größten Frevel, als eine der gottlosesten Verlästerungen und Entwürdigung des Heiligsten dargestellt, und derjenige, der mit solchem Frevel sich geschändet, als Gottloser bezeichnet. Folgendes sind Maimonid. eigene Worte: כל הדן בדיני גוים ובערכאות שלהן אעפ שהיו דיניהם כדיני ישראל הרי זה רשע, וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו שנא׳ ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם ולא לפני גוים לפניהם ולא לפני הדיוטות „Wer von heidnischen Richtern und deren Gerichtsbarkeit einen Rechtsstreit entscheiden läßt, der ist, auch in dem Fall, daß ihr Recht mit dem unsern gleichstimmt, ein „Gottloser" (Raschah) und zu betrachten, als hätte er gelästert und verhöhnt die Lehre Mose's, unseres Lehrers, und gegen dieselbe gewaltsam sich aufgelehnt. Denn es steht geschrieben (Exod. 21, 1.): „Und dies sind die Rechte, die du ihnen vorlegen sollst; ihnen, aber nicht den Heiden, ihnen, aber nicht den Idioten." Alle Quellenanzeiger weisen auf die obgenannte Baraitha, als die einzige Quelle, wo von einem solchen Verbote die Rede ist, hin, obwohl daselbst an eine solche Verschärfung des Verbots und Verketzerung des Uebertreters auch nicht im Entferntesten gedacht wird. Raschi und Mose ben Nachman zu Exod. 21, 1. stimmen in diesen Ton ein, ohne einen anderen Gewährsmann aus den rabbinischen Schriften anzuführen. Ersterer sagt, mit Hinweisung auf Deutr. 32, 31.: wer Rechtsstreitigkeiten der Juden vor ein heidnisches Gericht bringt, entweiht den Namen Gottes und giebt Götzen die Ehre; was um so auffallender erscheint, als es sonst zu den exegetischen Grundregeln Raschi's

gehört, dergleichen vom natürlichen Schriftsinn abweichende Erklärungsweisen immer den Rabbinen zu entlehnen und nicht selbst zu versuchen.[40]) In der Mechilta (s. Jalkut S. zur St.) ist zwar von dem Verbote im Allgemeinen die Rede, aber ohne alle Nebenbemerkungen.

Gehn wir nun zu dieser einzigen Quelle zurück, aus der das gedachte Verbot geschöpft ist, nämlich zu der Baraitha Gittin 88 a. Sie lautet: היה ר׳ טרפון אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריאות של נכרים אי אתה רשאי להיזקק להם שנ׳א ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני נכרים, לפניהם ולא לפני הדיוטות „Rabbi Teriphon sagte: überall, wo du findest (Gerichts-) Versammlungen von Heiden, darfst du dich mit ihnen nicht vereinigen, denn es steht geschrieben (Exod. 21, 1.): „und dies sind die Rechte, die du ihnen vorlegen sollst, ihnen, nicht aber den Heiden, ihnen, nicht aber den Idioten."

Offenbar haben alle Gesetzlehrer den Sinn dieser Baraitha so verstanden, daß es verboten sei, eine Streitsache vor ein heidnisches Gericht zu bringen und durch dessen richterlichen Spruch sein Recht gegen einen Israeliten geltend zu machen, mit einem Worte, ein heidnisches Gericht und dessen Urtheil als competent anzuerkennen und in seinen civilrechtlichen Verhältnissen mit den Glaubensgenossen sich danach zu richten, selbst für den Fall, daß das Urtheil mit dem jüdischen Recht übereinstimmen sollte. Allein der schlichte Sinn der Worte אי אתה רשאי להיזקק להם „du darfst dich nicht mit ihnen (den Heiden) vereinigen,"

---

[40]) Nicht minder auffallend ist, daß der Paraphrast Jonathan, zu dessen Lieblingsmethode es sonst ja gehört, die Midraschim auszubeuten und mit dem Text zu verweben, hier ganz schlicht und wörtlich übersetzt.

besagt durchaus nicht, daß man keinen Rechtsstreit vor sie bringen, sondern, daß man sich nicht mit ihnen zu gemeinsamen richterlichen Functionen vereinigen dürfe [41]). Aus dem Verbote aber, in Gemeinschaft mit heidnischen Richtern das Richteramt auszuüben, folgt noch nicht, daß man als Partei in Rechtsstreitigkeiten mit dem Glaubensgenossen ein aus Heiden bestehendes Gericht nicht als competent anerkennen darf. Die jüdischen Gesetzlehrer, die dieses Verbot auf jene Baraitha zurückführen wollen, haben offenbar ihren Sinn mißverstanden, und das ganze Verbot beruhet demnach auf einem Mißverständniß. Worin aber das Verbot nach unserer Meinung seinen Grund habe, ist wahrscheinlich Folgendes. Nach den Rabbinen wird das Recht im Namen Gottes, des höchsten Gesetzgebers, gesprochen, daher die Rechtssprechung als eine Art Gottesverehrung betrachtet wird [42]). Das Gesetz emanirt aus

[41]) Die Radix זָקַק im Hebräischen, זְקַק im Chaldäischen, bedeutet festbinden, anhängen, anschließen (S. Ges. W. B., Fürst's Concord.). Im Talmud wird dieser Ausdruck gewöhnlich in Anwendung auf das Gericht und die einzelnen Richter gebraucht, die sich zum richterlichen Amte vereinigen, d. h. als Gericht durch Zusammenkunft und Bildung eines Collegii sich constituiren, und zwar öfters im Nifal, als z. B. אין נזקקין לנכסי יתומים Arachin 22 a.; אין נזקקין אלא לתובע תחלה Baba Kamma 46 b.; manchmal auch im Hithpael אזדקוקי לא מזדקקינן, מזדקקנא Arachin das. Aus dieser Grundbedeutung fließet auch die Nebenbedeutung, als „fesseln," daher nöthigen, zwingen, als: זוקקין נכסים כו׳ Kidduschin 26 a. Hier hat das Wort להיזקק keinen andern Sinn, als: sich anschließen, sich vereinigen, d. h. mit den Heiden ein gemeinschaftliches Collegium bilden, um die richterlichen Functionen zu üben.

[42]) 2. Chronik 19, 6. כי לא לאדם תשפטו כי לה׳ ff. Sanhedrin 7 a; כל דיין שדן דין אמת לאמיתו משרה שכינה בישראל שנאמר (Ps. 82, 1.) אלהים נצב בעדת-אל. Sabbath 10 a:

der höchsten Quelle, der Gottheit selbst, und obwohl die Deutung und Auslegung der Gesetze der menschlichen Logik anheimgefallen, so werden doch alle Consequenzen, ja die hierbei in Anwendung gebrachte Logik selbst, nämlich die dreizehn Deutungsregeln des Rabbi Jischmael, von den Rabbinen als Tradition betrachtet, mithin auf Gott selbst zurückgeführt. Der Richter betrachtete sich einerseits als göttlich bevollmächtigten Erklärer, andererseits als göttlich bevollmächtigten Vollstrecker des Gesetzes. Seine Autorisation führt der jüdische Richter in ununterbrochener aufsteigender Linie bis auf Moses [43]), und durch diesen bis auf Gott selbst zurück, weshalb, nachdem aus dieser langen, durch Jahrtausende sich ziehenden *Kette* ein einziges Glied herausgerissen, nämlich die *höhere* Vollmacht, die sogenannte *Semicha*, unterbrochen ward und außer Kraft gekommen ist, die Rabbinen selbst sich für alle Arten des peinlichen Rechts als *incompetent*, d. h. als der hohen göttlichen Vollmacht verlustig [44]) erklären, und nur in wenigen Zweigen des Civilrechts דיני ממנות, d. h. nur solchen, wo ein wirklicher Schaden erlitten wird und häufig vorkommen [45]), im *Auftrage* der ältesten mit der Würde der Semicha bekleidet gewesenen Rabbinen das Richteramt zu vollziehen sich erlauben. Daher die heilige Scheu und Ehrfurcht vor dem weltlichen Gerichte als einem göttlichen eingeschärft

כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת כאלו נעשה שותף למעשה בראשית. Sanhedrin 6 b: ויהיו הדיינין יודעין את מי הן דנין ולפני מי הן דנין.

[43]) Maimuni h. Sanhedrin 4, 1.

[44]) Tur Choschen ha-Mischpat 1. אבל האידנא דליכא סמיכה כל הדיינים בטלים מן התורה״ אלא דשליחותייהו דקמאי עבדינן Tosaphoth zu Gittin 88 b.

[45]) Gittin 88 b. Baba Kamma 84 b.

wird; daher selbst die sprachliche Identificirung des Richters mit Gott unter einem Namen אלהים [46]), und zwar nur eines solchen, der von Gott oder dessen Bevollmächtigten, d. h. selbst autorisirten מסמך, eingesetzt ist, der nach den Rabbinen allein auf die Würde dieses Namens Anspruch machen kann [47]).

46) Baba Kamma 84 b. אלהים בעינן וליכא

47) Ob und in wie fern auch nach dem Erlöschen der Semicha ein jüdisches Gericht aus besonderer Rücksicht auf Zeitbedürfnisse sich momentan zur Verhängung von Leibes- und Lebensstrafen für competent erklären darf, ist ein Gegenstand rabbinischer Controverse, zu der die verschiedene Auffassung der Baraitha (Sanhedrin 46 a, Jebamoth 90 b) Gelegenheit bietet. Diese lautet: רא בֿ אומר שמעתי שבֿד מכין ועונשין שלא מן התורה ,ולא לעבור על דֿת אלא לעשות סייג לתורה Maimuni (h. Sanhedrin 24, 4) führt dieses als Gesetz an. Da er aber alles, auch nur unter gewissen Zeitumständen praktisch Ausführbare aufnimmt, so wäre es noch immer zweifelhaft, ob er diese Regel nicht nur auf die Voraussetzung erforderlicher Competenz eingeschränkt wissen will. Dagegen erklärt sich der Verf. des Commentars Nemuke Joseph zu Alphasi (Sanhedrin 52 b.) ganz bestimmt dahin, daß in dieser Baraitha nur von dem competenten Synedrium die Rede sei, und spricht jedem andern Gericht diese Befugniß ab. יֿל דהתם סנהדרי גדולה הוא ורב גובריהו אבל בֿד בעלמא. לא. Diese Stimme wurde leider in der Wüste des Mittelalters überhört, und Jakob ben Ascher und Joseph Karo sprechen sich in Tur und Schulchan Aruch Choschen ha-Mischpat, Cap. 2, 1. für die gültige Existenz einer solchen Inquisition im Schooße des Judenthums aus, die zu den Verfolgungen von Außen noch eine innere hinzufügte, und, wie das Beispiel des Ascher ben Jechiel, der (S. dessen Gutachten 18, 13) die gräßliche Verstümmelung einer sich vergangenen Frau auf Grund obgedachter Baraitha guthieß, und viele andere förmlich organisirte Glaubens- und Ketzergerichte (S. Mose ben Nachmans R. G. A. 279: קהל שמינו ברורים לבער העברות) sattsam beweisen, dem unseligsten Fanatismus so manche Beute in die Hände lieferte.

In der Weise aber, als bei den Juden das Recht im Namen Gottes gesprochen und der Richter in ein so nahes Verhältniß mit Gott gebracht ward, wurde von ihnen bei den heidnischen Gerichten ein Gleiches in Bezug auf ihre Götter vorausgesetzt. In großen und wichtigen Staatsangelegenheiten war etwas der Art in der That der Fall, und die Göttersitze zu Dodona, zu Delphi rc. wurden um ihre Orakelsprüche befragt. Daß aber in allen andern Fällen, nämlich in der Entwickelung der Rechtsbegriffe und deren praktischer Anwendung, durch Einführung von Gerichtsbarkeiten Aehnliches stattgefunden und diese mit in den Kreis der religiösen Anschauungen der heidnischen Völker hineingezogen und als aus denselben entsprungen betrachtet wurden, läßt sich wohl nicht mit historischem Grunde vermuthen. Die Gesetze Solon's, Lykurg's, die Zwölftafelgesetze der Decemvirn in Rom sind Producte menschlicher Erfahrung und Weisheit, und gaben sich, ohne für ihre Verbindlichkeit einer göttlichen Abkunft sich zu rühmen, und ihren Stützpunkt lediglich in der Staatsgewalt suchend, als solche aus. Daß man im Mittelalter noch Gottesgerichte und Urdalien findet, beweis't eben, daß man nur in solchen Fällen, wo menschliche Weisheit und Erfahrung nicht ausreichend geschienen, zu Gott, oder richtiger, zum Zufall seine Zuflucht nahm. Bei den Juden aber, namentlich in dem rabbinischen Zeitalter, war es anders. Diese betrachteten das Recht als in der Religion wurzelnd und nur von ihr seine Weihe, Kraft und Verbindlichkeit empfangend. Wir müssen gestehen, daß dies von einer ungereiften Anschauung des Rechts zeugt, des Rechts, das an sich eben so heilig und absolut ist, wie die Religion, das, ohne eine übernatürliche Offenbarung zum Ausgangspunkte zu haben, darum nicht

weniger eine Manifestation des Göttlichen im Menschen ist und die Kraft seiner moralischen Nöthigung in sich selbst trägt. Allein diese Unreife der Anschauung hängt mit der ganzen früheren Geschichte während des zweiten Tempels genau zusammen, in welcher, wie schon oben angedeutet, der Staat mit dem ganzen Begriff von Rechtsbeziehungen in der Religion aufgegangen und nur durch diese erkennbar war. Bei den Rabbinen, denen man ein Heraustreten aus ihrem subjektiven Gedankenkreis und eine objektive Beurtheilung anderer fremder Zustände doch schwerlich zumuthen wird, war eine solche Uebertragung ihrer eigenen Anschauung auf fremde Verhältnisse natürlich, und wie sie auf ihrem eigenen Gebiete die innere und äußere Beziehung des Rechts und des Richters zur Religion als ein in der Natur der Sache Begründetes ansahen, so haben sie eine gleiche Beziehung bei heidnischen Völkern ohne Weiteres vorausgesetzt.

Wenn nun ein Jude mit heidnischen Richtern sich zur Ausübung richterlicher Functionen und gemeinsamen Rechtssprechung vereinigt, so muß entweder nach jüdischem oder nach heidnischem Recht geurtheilt und Recht gesprochen werden. Die heidnischen Mitglieder werden, nach Voraussetzung der Rabbinen, immer das Recht im Namen ihrer Gottheit sprechen. Im Fall, daß das jüdische Recht angewandt wird, giebt ein Jude Veranlassung, daß das von Gott herstammende Gesetz im Namen eines heidnischen Götzen gesprochen, die Ehre, die dem höchsten Gott gebührt, ihm entzogen und dem heidnischen Abgott zuerkannt wird. Wird das heidnische Recht angewandt, so hat der jüdische Richter einer Mitwirkung zum Vollzuge des Gesetzes, der nach seinen Religionsgrundsätzen gottesdienstlicher

Natur ist, und den seine heidnischen Collegen lediglich im Namen ihrer Götter ausführen, mithin einer Art unmittelbaren Götzendienstes sich schuldig gemacht. Vorwiegend war bei den Rabbinen die Voraussetzung des ersten Falls, daher das ursprüngliche Verbot in der angeführten Baraitha: das jüdische Recht heidnischen Richtern vorzulegen, daß sie danach Recht sprechen לפניהם ולא לפני נכרים, weil dadurch den heidnischen Göttern eine Verehrung widerfährt, und deshalb das weitere Verbot als Folge des ersten: mit heidnischen Richtern in irgend eine richterliche Gemeinschaft zu treten [48]) אי אתה רשאי להיזקק להן. Daß dies der allein richtige Sinn der Baraitha ist, beweist deren zweites Glied, wie nicht minder die Anwendung, welche die Gemara auf den vorgelegenen Fall machen will. In dem zweiten Gliede: לפניהם ולא לפני הדיוטות „ihnen, aber nicht den Idioten," kann unmöglich der

---

[48]) Nur in diesem Sinn haben die Worte Raschi's, Exod. 21, 1, Sinn und Bedeutung: מחלל את השם ומיקר שם האלילים להשביחם כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם. und Als ähnlicher mittelbarer Götzendienst ist (Sanhedrin 63 b.) verboten: die Veranlassung, daß ein Heide im Namen seines Götzen ein Gelübde thue oder erfülle, ולא יגרום לאחרים שידרו בשמו ויקיימו בשמו. Noch mehr Aehnlichkeit mit unserem Fall hat das Verbot (ibid.): mit einem Heiden in Compagnie Geschäfte zu betreiben, weil es dahin kommen könnte, daß der Heide schwören müßte und der Jude die Veranlassung dazu wäre, daß der Heide im Namen seines Götzen schwöre. אסור לאדם שיעשה שותפות עם הכותי שמא יתחייב לו שבועה ונשבע בעבודת אלילים שלו והתורה אמרה לא ישמע על פיך. In analoger Weise erklärt Ebn Esra in der Einleitung in seinen Commentar zum Buche Esther, daß der Name Gottes deshalb in diesem Buche auch nicht ein einziges Mal vorkomme, weil dieses Buch in viele Sprachen übersetzt werden sollte, und man befürchtete, daß die Heiden den göttlichen Namen mit dem ihres Götzen wiedergeben würden, welches zur Unehre Gottes gereichen möchte.

Sinn sein, daß man Idioten nicht als Richter in seiner Sache anerkennen dürfe, da man jedes incompetente Gericht im Civilrecht für sich als competent anerkennen kann; dies ist lediglich Sache und willkürliche Uebereinkunft der Parteien (Sanhedrin 24 a). Aber wohl ist es Idioten nicht erlaubt, sich richterliche Gewalt und Befugniß anzumaßen, wie auch gesetzlich verboten, solche Unkundige als Richter zu bestellen und ihnen Competenz und Befugniß einzuräumen. Dies Verbot לפניהם ולא לפני הדיוטות trifft aber nicht die Parteien, sondern die, welche Richter einsetzen.

Eben so die Anwendung. Diese ist folgende. Abaii rügt das ungesetzliche Verfahren des Rabbi Joseph, der eine richterliche Gewalt gebrauchen wollte, um einen Ehemann zur Ehescheidung zu zwingen, indem er ihm bemerklich machte, daß wir uns heute, nach Unterbrechung der („Semicha") höheren gerichtlichen Ordination, nur als Laien und Idioten zu betrachten haben, denen die Befugniß eines gesetzlichen Zwanges nicht zusteht. Als Beweis des Letztern führt er die mehrgedachte Baraitha an, wobei es ihm lediglich um das zweite Glied zu thun ist, nämlich um das לפניהם ולא לפני הדיוטות. Hier ist offenbar der Sinn kein anderer, als daß man Idioten das Gesetz nicht vorlegen, d. h. Unkundige, als welche sich jetzt, in Ermangelung eines ordinirenden Gerichts, Alle zu betrachten haben, nicht zu Richtern bestellen dürfe, und diesen verboten sie, sich selbst im Civilrecht (mit Ausnahme weniger Fälle) zu Richtern aufzuwerfen und ungesetzlichen Zwang auszuüben; nicht aber, daß man diese nicht in seiner Sache als Richter und deren Urtheil als verbindlich anerkennen dürfe. Der Parallelismus der beiden Glieder des Satzes rechtfertigt unsere Auffassung vollkommen, und die

Anwendung, die Rabbi Teriphon von der Bibelstelle macht, stellt sich demnach als eine natürliche heraus. Jede Verbindung mit heidnischen Richtern in Absicht einer gemeinschaftlichen Rechtsprechung stellt für den Juden die Alternative, entweder in Gemeinschaft mit seinen Collegen das heidnische Recht anzuwenden, mithin, nach den Begriffen des Juden, der in der Rechtsprechung einen religiös-gottesdienstlichen Act mit Rücksicht auf den jedesmaligen Ursprung des Rechts — hier also die heidnische Gottheit — erblickt, eine Art Götzendienst zu treiben, oder die Annahme des jüdischen Rechts geltend zu machen und zuzugeben, daß dasselbe von seinen Collegen im Namen ihrer Götter gesprochen werde. Beide Fälle sind aber dem Juden streng verboten, und zwar je nach dem Grade seiner Betheiligung, entweder als un- oder mittelbarer Götzendienst.

Es sind also demnach nur zwei Arten der Theilnahme an heidnischem Gericht wegen Götzendienstes verboten; a. die Anwendung des jüdischen Rechtes durch heidnische Richter; b. für jüdische Richter die Anwendung des heidnischen Gesetzes. In beiden Fällen wird eine heidnische Gottesverehrung, und zwar in ersterem als Veranlassung, in letzterem als selbst ausübend vorausgesetzt, und darum, wie so viele andere Dinge, die im Polytheismus ihren Grund haben, verboten. Wo aber weder ein jüdischer Richter mit einem heidnischen Gesetz, noch ein jüdisches Gesetz mit einem heidnischen Richter in Verbindung gebracht wird, sondern blos jüdische Parteien mit einem heidnischen Gericht nach heidnischem Gesetz gerichtet werden, ist nach gedachter Baraitha durchaus nicht verboten.

Und in der That geschieht in letzterem Fall von Seiten der Juden keine Art Götzendienstes oder mittelbarer Beförderung desselben. Nur der Richter übt nach jüdischen Religionsbegriffen einen gottesdienstlichen Act bei der Rechtsprechung aus, nicht aber die Parteien, die das Urtheil vernehmen. Auch ist dieser Fall nicht mit jenem zur Zeit der Mischnah noch herrschend gewesenen, von der Gemara schon beschränkten, in späterer Zeit gänzlich erloschenen Verbote [49]), in den letzten drei Tagen vor einem Feste mit den Heiden zu verkehren, weil sie für das durch uns Erworbene am Feste ihrer Gottheit danken, wir also mittelbar Götzendienst veranlassen würden, zu vergleichen, da es den Juden durchaus nicht geboten sein kann, die Völker in der Ausübung ihrer Gerechtigkeitspflege, einem der sieben noachidischen Gebote, auf welche sie nach talmudischen Begriffen (Sanhedrin 56 a) verpflichtet sind, zu stören, vielmehr ihnen hierin Vorschub zu leisten (ibid. 57 b), wenn sie auch, was wir keineswegs damit beabsichtigen, einen Götzendienst damit verbinden sollten. Hier hat dies um so weni-

---

[49]) Abodath Elilim 1, Tosaphot und Ascher ben Jechiel das. Tur und Schulchan Aruch Jore deah 148, 12. Der krassen Ansicht Maimuni's h. Akum 9, 4, Mischnacommentar Abodath Elilim 1, 3. h. Machaloth assuroth 11, 7, in diesem Punkte wird von vielen Gesetzlehrern im Namen Raschi's widersprochen. S. Tur ibid.: והאידנא כתב הרשבם בשם רש״י שהכל מותר דלאו עובדי אליל הם, und zwar nicht wie Joseph Karo das. diesen Ausspruch mit Chulin 13 a: לאו נכרים שבח״ל עובדי ע״ז הן אלא מנהג אבותיהן בידיהן zu motiviren sucht, da im Talmud bekanntlich nur von Heiden die Rede ist, sondern aus dem einfachen Grunde, daß die Völker, unter denen wir wohnen, dem Monotheismus angehören. S. auch Tur Orach Chajim 156: וגם רש״י התירו שאין הגוים עכשיו עובדי עבודה זרה, besonders דרכי משה das. und Tosaphot Bechoroth 2, b.

ger zu bedeuten, als den Parteien um nichts anderes als die Geltendmachung ihres Rechtes zu thun ist. Nur die beiden Fälle, wo entweder ein jüdisches Gesetz zu götzendienerischen Zwecken mißbraucht wird, oder ein jüdisches Gericht ein heidnisches Gesetz richterlich in Anwendung bringt, sind aus polytheistischen Gründen verboten [50]).

Einen schlagenden Beweis hierfür bietet überdies Maimonid. selbst, der zu dem mehr erwähnten Verbot (h. Sanhedrin 26, 7) folgenden angeblich der Gemara Baba Kamma 92 b. entnommenen Nachsatz hinzufügt: „Wo die Macht der Heiden feststeht, der Gegner ein gewaltthätiger Mensch ist, so daß man mit ihm durch jüdische Richter nichts ausrichten würde, soll man ihn doch vor's jüdische Gericht laden. Weigert er sich, vor demselben zu erscheinen, so kann man mit dessen Erlaubniß zum heidnischen Gericht seine Zuflucht nehmen [51])." Wäre nun auch in Rücksicht auf die Parteien durch deren Anerkennung des von einem heidnischen Gerichte gesprochenen Urtheils eine Art Götzendienst לחא דעז voraus-

---

[50]) Der letztern Ansicht, wonach ein jüdisches Gericht kein heidnisches Gesetz seiner Quelle wegen anwenden darf, scheint eine andere Baraitha (Baba Kamma 113 a.) zu widersprechen. Diese lautet: ישראל וכושי שבאו לדין אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל זכהו ואמור לו כך דינינו, בדיני אומות העולם זכהו ואמור לו כך דינכם. Allein der Ausdruck בדיני אומות העולם statt des üblichen בדיני עכו״ם läßt (wenn auch von dem Unterschiede des gemeinschaftlichen Fungirens mit heidnischen Collegen abgesehen werden soll) vielleicht ein nichtheidnisches Gesetz vermuthen, welches freilich nach Maimonid. h. Melachim 10, 12 unwahrscheinlich ist. Uebrigens stimmt der Inhalt dieser Baraitha mit den Grundsätzen des Rechtes und den Begriffen einer gesunden Moral so wenig überein, daß der ihm entnommene Widerspruch gegen unsere Ansicht nur als sehr irrelevant betrachtet werden kann.

[51]) Vergl. Maim. h. Akum 9, 13: וכותב ומעלה בערכאות שלהם

zusetzen, weshalb es ihnen in der Regel verboten ist, sich diesem zu unterwerfen, so würde eine solche Ausnahme durchaus unstatthaft sein, da Götzendienst in den entferntesten Graden zu derjenigen Kategorie von Verboten gehört, die niemals, und sollte man darüber das Leben verlieren, übertreten werden dürfen יהרג ואל יעבור.

Es muß hier noch bemerkt werden, was sich schon indirekt als nothwendige Folge unserer Untersuchung ergiebt, daß das mehrgenannte Verbot nur einem polytheistischen Grunde seinen Ursprung verdanke, keineswegs aber jedes andere aus der menschlichen Vernunft entwickelte Recht an und für sich treffe [52]). Das jüdische Recht, welches sich

---

[52]) Es hätte also demnach dieses Verbot in christlichen Ländern, wo jede derartige Rücksicht auf Polytheismus selbst nach den praktischen Aussprüchen des Schulchan Aruch Jore Deah 148, 12 und Orach Chajim 156, 1 (Moses Isserls das.) schwindet, nirgend Raum finden können und aus dem Schulchan Aruch — wenn er ein Compendium noch bestehender Gesetze wäre — längst entfernt werden müssen. Daß aber solche Widersprüche in dem jüdischen Codex häufig sich finden, rührt von der schon oben erwähnten Aengstlichkeit der Rabbinen her, alles im Talmud Vorkommende, selbst solche Elemente, die schon zur Zeit der Abfassung desselben nicht mehr praktisch und längst antiquirt waren, ohne Kritik aufzunehmen. Daher der Schulchan Aruch in seiner gegenwärtigen Gestalt längst aufgehört hat, eine praktisch brauchbare Gesetzsammlung der Juden zu sein, und sein Nutzen für Diejenigen, die nicht bis zur Quelle hinaufsteigen können, um die gesetzlichen Resultate zu ermitteln, nur noch darauf beschränkt ist, ihn für noch bestehende Ritualgesetze zu Rathe zu ziehen. Am weitesten geht hierin der Jad Hachasaka des Maimon., der die vollständigste Reproduction des Talmuds und aller ältesten rabbinischen Schriften zu erzielen sucht, um diese, wie er sich in der Einleitung des genannten Werkes hierüber unumwunden erklärt, entbehrlich zu machen. Daher der Jad Hachasaka entschieden die stärkste Autorität ist, wo die Frage ist, ob eine Regel talmudisch,

als ein göttliches hinstellt, und wovon in der Bibel nur die Urelemente vorkommen[53]), bedarf selbst so sehr der weitern Entwickelung und Ausführung und stimmt überdies in seinen Anfängen mit der menschlichen Vernunft so sehr überein, daß es kaum denkbar wäre, daß es jede andere Gesetzgebung, wenn sie jene Zeit außer dem Zusammenhang mit der fremden religiösen Grundanschauung sich denken könnte, aus dem Grunde, weil sie nicht jüdisch ist, nicht anerkennen würde. Nur der Polytheismus und alles auf ihn Bezug Habende und mit ihm in naher oder ferner Verbindung Stehende wurde von der Bibel, und, wie überall, auch hier, in noch verstärktem Maße, von den Rabbinen mit einem Vertilgungskriege verfolgt und bekämpft, nicht aber die menschliche Vernunft als solche, wenn sie auch auf eine übernatürliche göttliche Sanction keinen Anspruch macht. Selbst der Talmud, der die wenigen in der Bibel vorkommenden einzelnen Rechtsbestimmungen zu allgemeinen Rechtsprincipien zu verarbeiten sich bemüht, um für die erweiterten Rechtszustände und veränderten Verhältnisse eine ausreichende positive Rechtslehre zu besitzen, kann nicht umhin, mehre Grundsätze der gesunden Vernunft als *auf sich selbst beruhend* und jeder anderweiten biblischen Begründung entbehrend, mit den übrigen biblischen Gesetzen auf gleiche Linie des Ansehens zu stellen, wie dies unter andern aus den Beispielen Baba Kamma 46 b, Kethuboth 22 a, wo die übliche Beweisführung für einen Rechtsgrundsatz

---

nicht aber, wo die Frage ist, ob eine Regel *jüdisch* sei, d. h. ob sie bei völliger Veränderung der Zeitverhältnisse und Umstände noch immer dem Judenthume und dessen Religionsbegriffen zu vindiciren sei?

[53]) S. Zunz S. 11.

grundsatz aus der Bibel, mit den Worten: למה לי קרא סברא הוא „wozu die Schrift, es ist ja ein Vernunftschluß!“ als überflüssig abgewiesen wird, zu ersehen ist. Es steht also nicht zu erwarten, daß der Talmud jedes andere auf vernünftigem oder historischem Wege entwickelte Recht, sofern es nicht mit irgend einem andern Religionsprincip in Verbindung stände, mithin auch durch sich selbst und seine eigene Verwirklichung nicht auch zugleich einem andern religiösen Dogma Geltung und Anerkennung zu verschaffen strebte, blos aus dem Grunde, daß es kein *jüdisches* sei, verwerfen, und dem Juden, der in seinen Verhältnissen sich darnach beurtheilen läßt, des Treubruches gegen seine Religion bezüchtigen sollte. Daher die Rabbinen nur die *Rechtssprechung* der Heiden als einen feindlichen Gegensatz eines jüdischen Gerichtes betrachteten und die *collegialische* Mitwirkung eines Juden zur gemeinsamen Vollziehung des heidnischen Rechtes aus polytheistischen Rücksichten verboten, *das heidnische Recht an und für sich* dagegen, abgesehen von der bei dessen Handhabung die heidnischen Richter leitenden *religiösen Gesinnung*, *keineswegen verwerfen*, sondern es vielmehr als ein Werk der menschlichen Vernunft und Erfahrung dankbar aufnahmen und ihre eigene außerdem höchst mangelhafte und unzureichende Rechtslehre damit bereicherten, oder vielmehr durch diese Einverleibung des fremden Rechts ihre eigene Rechtslehre erst begründeten. — Dieses beweist, daß die Sonderung des positiv religiösen Moments von den Rechtsprincipien, die uns so natürlich erscheint und in unserer täglichen Erfahrung begründet ist, denn doch nicht ganz außerhalb des ganzen Anschauungskreises der alten Rabbinen gelegen habe, da sie heidnische Gesetzgebungen, die, wenn sie auch über

deren heidnisch-religiösen Ursprung sich hinwegsetzen durften, doch der jüdischen Abkunft entbehrten, mit den übrigen als göttlich geltenden Gesetzen so innig verwebten. Nur wollten sie sich dies selbst nicht zugestehen und gaben dem Ganzen ein so eigenthümlich jüdisches Gepräge, daß alle Welt es dafür erkannte und von einem jüdischen Recht und von einer jüdischen Rechtslehre sprach, unerachtet nur der kleinste und geringste Theil davon jüdisch war, und dieser selbst durch seine Winzigkeit und Unzulänglichkeit für erweiterte Grenzen des Lebens, als diejenigen waren, für welche er ursprünglich bestimmt gewesen, hinreichend beweist, daß es keinesweges sein göttlicher Beruf war, in den auf Vernunft und Erfahrung beruhenden Entwickelungsgang des menschlichen Geschlechtes hemmend einzugreifen, sondern vielmehr mit seinen gediegenen der göttlichen Weisheit entstammenden Uranfängen des Rechtes der weitern Forschung der menschlichen Vernunft überall die schicklichsten Ausgangspunkte zu leihen und ihr auf der Entwickelungsbahn mit der Fackel höherer Weisheit vorzuleuchten. So scheinen es die Rabbinen verstanden, wenigstens factisch genommen zu haben, da sie die wenigen mosaischen Rechtsbestimmungen nicht blos mit den unter den Juden selbst erweiterten Rechtsideen und Erfahrungen in eigenthümlicher Weise in Einklang zu bringen gesucht, sondern auch so Vieles aus den Gesetzgebungen anderer Völker, namentlich der Römer, wenn auch mit weiser Verhüllung des Ursprungs, aber doch sicherlich entlehnt und mit dem mosaischen Recht innig verschmolzen hatten. Lange genug dauerte diese Verhüllung. Es war den Forschungen der Neuzeit vorbehalten, auch von diesem dunkeln Gebiete der jüdischen Geschichte den Schleier zu lüften und die seit beinahe zwei

Jahrtausenden in einander geworfenen Elemente des Heimischen und Fremden mit sicherem kritischen Blick zu prüfen und an der Hand der Geschichte ihre Auseinanderlegung und Sonderung zu versuchen.[54])

[54]) Wir besitzen noch keine Schrift, welche eine gründliche Vergleichung des rabbinischen Rechts mit den Gesetzgebungen derjenigen Völker, unter deren Einfluß dieses sich ausbildete, anstellt, um überall diejenigen Elemente, die aus dem eigenthümlichen Mosaischen Recht oder andern inländischen Sitten und Gewohnheiten hervorgingen, von denjenigen mit Sicherheit unterscheiden zu können, die andern Nationen entlehnt wurden, und es wäre eine der jüdischen Gelehrten würdige Aufgabe, dieses zum besondern Gegenstand einer wissenschaftlichen Arbeit zu wählen. In Ermangelung einer solchen sind die gediegenen Forschungen des trefflichen Geschichtschreibers Dr. Jost in dieser Beziehung ungemein schätzbar. Um unsere Leser über das Verhältniß der jüdischen Rechtslehre zum römischen Recht, und über die eigenthümliche Art, wie die Rabbinen das fremde Recht benutzt und mit dem eigenen verarbeitet haben, eine klare Ansicht zu geben, wollen wir die diesen Punkt betreffenden Resultate aus Jost Geschichte der Israeliten IV. Th. 14. Buch Cap. 2. und Anhang 8. 9. 10. hersetzen. „Die Begriffe der Rabbinen," sagt er (ibid. S. 114. 115.) „über das, was nach Mosaischem Gesetz Rechtens sei, waren durchaus unklar, daher sie auch nirgend auf die ersten Grundsätze desselben zurückgingen, um ihr System darauf zu gründen. Es war dies eine Folge der Unordnung, mit welcher sie die h. S. zu erklären gewohnt waren. Sie umfaßten das Ganze, wie sie es fanden, ohne sich durch gehörige Zerlegung der Theile einen Einblick in Das zu verschaffen, was für die Ewigkeit und für jeden Ort, und in Das, was nur für Zeit und Ort gegeben sein sollte. Demungeachtet trugen sie viele dem Mosaismus fremde **Rechtsbegriffe** mit sich herum, die sie in das Gesetz gleichsam ungezwungen einschalten mußten, wenn es nicht ganz und gar unanwendbar bleiben sollte. Diese treten überall hervor, wo von **bürgerlichen** Gesetzen die Rede ist. Im rabbinischen Gesetze findet sich, um nur einiges anzuführen, eine strenge Unterscheidung der **Personen**, sowohl in Rücksicht auf ihre Rechtsfähigkeit an sich, als auf ihre durch zufällige Umstände veränderte Erscheinung vor dem Gesetz. Sie haben für diese

## II.

Haben wir nun bisher jenes Verbot als ein **vermeintliches** und an sich unbegründetes nachgewiesen, so können wir jetzt, selbst von dem uns entgegenstehenden Standpunkte ausgehend, behaupten, daß jenes vermeintliche Verbot

---

Begriffe stehende **Schulausdrücke**,[1]) die in der Vorzeit der Sprache nicht angehört hatten ...... Ebendasselbe, was von den Personen gilt, bestätigt sich bei der Prüfung ihres **Sachenrechts**, wo die Aufnahme fremder Begriffe sich durch eine fast wörtliche, dem Geist der hebräischen Sprache aufgedrungene, Uebersetzung der dafür anderswo üblichen Ausdrücke beurkundet.[2]) Nicht minder kann dies von dem rabbinischen Recht der **Forderungen** behauptet werden, worin die Rabbinen zwar Mosaischen Gesetzen scheinbar nachgehend ihr System bauen, aber demungeachtet dasselbe bis zur Unkenntlichkeit änderten, blos weil die vorhandenen Lebensverhältnisse es nicht gestatteten, aus wenigen theils zu allgemeinen, theils zu besondern Aussprüchen der h. S. ein festes Gebäude für die um so viele Jahrhunderte jüngere Welt zu errichten."[3])

[1]) Anhang (8) S. 238: Man kann nun an den Schulausdrücken meistentheils erkennen, ob eigenes Studium, eigenes Nachdenken über einheimische Rechtspflege die üblichen Ausdrücke hervorgebracht, oder ob fremde Gebräuche, fremde Sprachen und Ansichten erst haben aushelfen müssen. Im letzten Falle bleibt es nicht bei der Nachahmung, sondern mit der Uebertragung der Wörter gehen auch die Begriffe hinüber, und es bildet sich eine neue Ansicht der einzelnen Theile des allgemeinen einheimischen Rechtes, wodurch dies selbst endlich auch umgeschaffen wird. Die Juden machen im Recht einen Unterschied zwischen Personen in Hinsicht ihrer Fähigkeit, als עבד und בן ברשות האב und בן חורין, und so zwischen נפל und בן קיימא; wovon die letztern Ausdrücke beider Beispiele dem Alterthum der hebräischen Sprache zuwiderlaufen. Sie unterscheiden die Personen nach dem Geschlecht, wobei sie des Hermaphroditen אנדרוגינוס und des טומטום erwähnen, die im alten Gesetz nicht vorkommen; ferner nach dem Alter: sie reden von קטן und גדול, von Pubertät ראויה לינשא und בוגרת; in Hinsicht auf Gesundheit haben sie בריא und חולה und שכיב מרע; ferner בעל מום und שוטה, die das alte Gesetz nicht kennt. Sie reden von der gegenwärtigen und abwesenden Person בפניו und שלא בפניו; in Hinsicht auf Gewerbe משחק בקוביא ..... Die Aufhebung des

nur da Anwendung finde, wo nicht von Staatswegen das allgemeingeltende Landesgesetz an die Stelle des jüdischen Rechtes getreten ist; wo hingegen die jüdische Autonomie vom Staate aufgehoben und das Landesgesetz auch für die

---

Daseins einer Person, wobei die Lehre von מים שאין להם סוף besonders zu beachten, scheint auch anderswoher, wenigstens weiß das mosaische Gesetz nichts von Verschollenheit. Die Rechte selbst weichen zwar von den Römischen sehr ab, und es scheint darum um so mehr, daß die Bekanntschaft mit demselben und die Auffassung der Begriffe römischer Lehrer nur zur Ausbildung der jüdischen Lehre den Anstoß gegeben haben.

²) Anhang (9) S. 239: Bei den Sachen unterscheiden die Juden im Recht: מקרקעי immobiles, und מטלטלי mobiles; bei jenen behandeln sie auch Pertinentien und Accessionen mit Ausführlichkeit .... Das Römische fructus übersetzen die Rabbinen in פירות, die fructus pendentes nennen sie מחוברות, die percepti תלושות. Amelioratio ist bei ihnen שבח, ganz unhebräisch. Sie unterscheiden res communis רשות הרבים, res nullius הפקר, und res derelicta ייאוש; lauter fremdscheinende Begriffe, wenngleich sie in jeder Rechtslehre entstehen können. Occupatio als Erwerbmittel ist bei den Rabbinen חזקה, adjunctio ist מחובר; die Lehre vom Erwerb der veränderten fremden Sache stimmt genau fast in den Beispielen; überhaupt sind bei der Lehre vom Besitz die regulae juris der Rab., wie z. B. Baba Kama f. 95, 1. שינוי קונה, als fremd zu betrachten. Erwerb durch traditio מסירה und משיכה; usucapio ist wieder חזקה, deren nähere Erfordernisse ziemlich umständlich erwogen werden; die Klage überhaupt condictio ist טענה. Der Ausdruck servitus ist שיעבוד fast in allen Arten der Servitute. Der Ausdruck Hypothek und andere griechische Wörter der jüdischen Rechtslehre tragen ihr Jugendzeichen auf der Stirn. Es wäre zu umständlich, dies bis in alles Einzelne systematisch durchzuführen; genug, wenn das Einzelne zur Begründung der Hauptwahrheit dient.

³) Anhang (10) S. 240: Bei dem Recht der Forderungen, welches einzeln aus dem Gemisch gezogen werden muß, findet man eine Masse fremder Begriffe, die mit Mosaischen durcheinanderlaufen, überhaupt sind hier mehr einheimische Ausdrücke, weil die meisten Gegenstände, die hierher gehören, aus dem gemeinen Leben gegriffen sind. שטר ist neu, für das alte ספר. Der Ausdruck אחריות enthält einen neuen Begriff. Die Ideen der Pacht und Miethe scheinen auch erst junger zu sein. Was übrigens die Rabbinen dabei in Erwägung ziehen, s. Baba Meziah p. Hamkabel, welches fast abgeschrieben aus ältern römischen Quellen mit Uebertragung der

civilrechtlichen Verhältnisse der Juden eingeführt worden ist, da tritt auch für die Juden der jüdische Rechtsgrundsatz דינא דמלכותא דינא „das Staatsgesetz ist Gesetz“ in volle Kraft ein.

Die Fälle, in welchen jener Rechtsgrundsatz in Anwendung kommt, sind folgende:

1) Bei Schenkungsurkunden (גיטין 10 b.) von liegenden Gründen, die von einem nicht jüd. Gerichte [55]) mit den bei demselben gebräuchlichen Formalitäten ausgestellt und von nicht jüd. Zeugen unterschrieben sind, die nach jüd. Rechtsprincipien schon deswegen als ungültig zu betrachten wären, weil die zum Vollzuge der Acquisition erforderlichen Mittel כסף שטר וחזקה [56]) hier fehlen und die Schenkungsurkunde an sich, wenn sie nämlich keines der drei genannten Erwerbungsmittel als ihr vorangegangen mit Sicherheit voraussetzt, bedeutungslos ist שטרא חספא בעלמא הוא. [57]) Aber dennoch wird die Schenkung vom jüd. Rechte als gültig anerkannt, weil hierbei dem Staatsgesetze

---

Worte und Anordnung der Stellung. Die Verschiedenheit der rabbinischen Gesetze von den Mosaischen ist so groß, so auffallend, daß es zu bewundern ist, wie noch niemand die ächte Quelle derselben aufzusuchen sich bemühet hat. Ich stelle mir vor, daß die Rabbinen häufig, ohne gerade die römischen Bücher zu lesen, den Inhalt der Gesetze ihrer Herren kennen zu lernen Gelegenheit hatten, und daß sie ihre Erfahrungen alsdann in die Schulen brachten und verarbeiteten, um die Lücken des Mosaischen Gesetzes auszufüllen. Die römische Terminologie suchten sie ins Hebräische zu pflanzen oder aufs Hebräische zu impfen, und so entstand das Wortgemisch von Rechtsausdrücken.

55) ערכאות

56) קידושין 26 a.

57) גיטין das. Das jüd. Recht unterscheidet שטר קנין als einen den Erwerb des Eigenthumsrechts vollziehenden von שטר ראיה einem das erworbene Eigenthumsrecht als vollzogen bezeugenden Brief. קידושין das. u. a. m.

genügt worden.[58]) Es muß hier noch bemerkt werden, daß hierbei keinesweges der Grundsatz der Rabbinen הפקר ב״ד הפקר in Anwendung kommt, da R. Simon in der Mischnah die Gültigkeit der von den ערכאות ausgestellten Urkunden auch auf Ehescheidungsbriefe ausgedehnt wissen will, ohne daß hierbei an jenen Grundsatz und an das auf denselben etwa sich stützende Recht der Rabbinen, in gewissen Fällen die Ehe von vorn herein als ungültig zu erklären, gedacht wird, wie dies aus den dagegen gemachten Einwürfen der Gemara הא לאו בני כריתות הן klar erhellt. Es ist also schon hieraus erwiesen, daß der Grundsatz דינא דמלכותא דינא dem Staatsgesetz, gegenüber dem jüdischen Recht, auch in Collisionsfällen volle Sanction giebt, und, daß das jüd. Recht in speciellen Fällen seinem allgemeinen Grundsatz: „das Staatsgesetz ist Gesetz" sich unterordnen müsse. — Jener Grundsatz findet daher nicht minder vollgültige Anwendung, wo das Staatsgesetz das jüdische Recht in Civil-Rechtsverhältnissen gänzlich aufhebt und sich selbst an dessen Stelle setzt. Hat aber der Staat die Machtvollkommenheit, die jüdische Autonomie aufzuheben und das Landesgesetz an deren Stelle treten zu lassen, so kann das religiöse Gewissen sich dabei vollkommen beruhigen, da in keinem Fall die religiösen, sondern die privaten Rechtsverhältnisse dabei betheiligt sind, und das jüd. Recht von vornherein sich nur als, in Erman-

---

[58]) Siehe R. Ascher zur St., daß diese Ansicht kein Gegenstand der Controverse, sondern nach allen Meinungen gültig sei. Vergl. das. die Glosse, in welcher merkwürdige Ansichten über das Zeugniß der „Akum" sich geltend machen. Am aller einleuchtendsten und der gesunden Vernunft gemäßesten ist die dem ספר החכמה entnommene, daß nämlich nicht das Bekenntniß, sondern die Redlichkeit die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses bedinge.

gelung eines die Rechtsverhältnisse der Juden betreffenden Rechtsstandes Seitens der allgemeinen Staatsgesetzgebung, dringendes Gebot der Nothwendigkeit sich gesetzt und von selbst zurücktritt, sobald der Staat auch die Rechtsverhältnisse der Juden unter seine schützende Fürsorge nimmt.[59])

2) Bei Zwangsgelübden, die nach der Mischnah Nedarim 27 b. auch gegen königliche Zöllner aus dem Grunde erlaubt sind, weil vorausgesetzt wird, daß sie unrechtlicher Weise den Zoll einfordern, wogegen die Gemara den Einwurf macht, daß „das Staatsgesetz," welches den Zoll eingeführt, auch nach jüd. Rechtsgrundsätzen als gültig anzuerkennen sei, mithin der, welcher durch ein Gelübde dem Gesetze sich entziehet, ein doppeltes Unrecht begehe. Die Gemara sucht die Mischnah dadurch zu rechtfertigen, daß sie zwei Fälle voraussetzt, in welchen der Zoll auf keiner rechtlichen Basis beruhet, entweder einen Zöllner, der nicht nach vorgeschriebener Taxe, sondern willkürlich verfährt, oder gar kein königlicher Beamter ist. In allen andern Fällen aber, wo die Zolleinnahme nach bestimmtem Tarif

[59]) Siehe Ascher am Schlusse der gedachten Abhandlung, wie Alles darauf ankommt, ob das Staatsgesetz die Rechtsverhältnisse der Juden mit in den Kreis seiner Legislation hineinziehet, oder, wie dies zu seiner Zeit (im Anfang des 14. Jahrh.), namentlich in der deutschen Reichsverfassung, der Fall war, dieselben ihrer eigenen Jurisdiction überläßt. Daher der Rückschritt, der bei Ascher b. J. selbst gegen das talmudische Zeitalter in dieser Beziehung sich bekundet. Vergl. Jakob ben Aschers Tur Choschen ha-Mischpat Cap. 68 ff. und Joseph Karo's Comment. daselbst, der in Bezug auf erwähnten Unterschied bemerkt, daß letzteres allerdings in den Wohnorten des Ascher b. J. der Fall gewesen sein mag, in den osmanischen Staaten hingegen ist es Landesgesetz, daß nur unter den Auspicien der Staatsbehörde ausgestellte Urkunden gültig seien. Vergl. Isserls das. im Schulchan Aruch §. 1.

vom Staatsgesetze sanctionirt ist, begeht jeder, der sie umgeht, einen Raub, weil das Staatsgesetz für den Israeliten in allen Rechtsverhältnissen verpflichtend ist. Es ist demnach kein formeller Unterschied abzusehen, daß derselbe Grundsatz nicht auch da stattfinden sollte, wo der Staat anstatt des jüd. Rechtes das Landesgesetz auch für die Israeliten eingeführt, und daß derjenige, welcher der competenten Staatsbehörde und deren richterlichem Spruch auf irgend eine Weise sich entziehet, nicht an seinem israelitischen Bruder einen Raub begehen sollte, da das Landesgesetz nach jüd. Rechtsgrundsätzen, mithin auch nach der von der Religion im Allgemeinen gebotenen Anerkennung derselben, normirend ist.

3) Es ist ein jüd. rechtlicher Grundsatz,[60]) daß jeglicher Genuß von einem geraubten Gute auch für den, der am Raube nicht den geringsten Antheil hat, durchaus verboten sei.[61]) Hingegen wird der Grundsatz im Allgemeinen ausgesprochen, daß alle vom Staate unternommene Handlungen, wodurch das Eigenthum der Individuen, oder der Gesammtheit beeinträchtigt wird, jenen Charakter nicht habe, sondern auch nach jüd. rechtlichen Grundsätzen als rechtsgültig anzuerkennen sei, daß also dem Staate das Expropriationsrecht auch in sofern zustehe, daß das von ihm zum Gemeingut verwandelte Privateigenthum von jüd. rechtlichen Gesichtspunkten aus als in allen seinen Folgen für verpflichtend betrachtet werde,[62]) ähnlich

---

[60]) בבא קמא 113 b.

[61]) S. die Mischnah das. 113 a. und Choschen ha-Mischpat Cap. 369 ff.

[62]) Dieser Grundsatz ist keinesweges ein Humanitäts- oder Friedenssatz, aus dem sich Alles machen läßt, wie ihn ein Correspondent im Orient, 1841 № 47., in der Einlei-

dem von der Gemara oft auch dem jüd. Gerichte vindicirten Rechte, Eigenthum zu expropriiren, und auf Grund dieses Rechtes hin selbst Ehen, die in ihrem Bestande als gültig betrachtet wurden, dadurch hinterher als rückgängig und nicht gesetzlich vollzogen zu erklären, daß es kraft des ihm zustehenden Rechtes den zur Vollziehung der Ehe von dem Manne der Frau gegebenen Werth als nicht ihm eigenthümlich zugehörig aussprechen. Dieser Grundsatz wird daselbst auf verschiedene Beispiele, wo immer das Staatsgesetz vom jüd. Recht anerkannt wird, in Anwendung gebracht. Bei der Machtvollkommenheit, über das Privateigenthum nach erforderlichen Staatszwecken zu verfügen, welche die Gemara dem Staatsgesetz in allen seinen Consequenzen unbedingt einräumt, ist nicht zu zweifeln, daß ihm allerdings auch das Recht zustehe, in Privat-Rechtsverhältnissen das jüd. Gesetz im Allgemeinen und gänzlich aufzuheben und sich selbst an dessen Stelle zu substituiren.[63])

Indeß so klar und unzweideutig dies Alles aus der Gemara mit Bestimmtheit hervorzugehen scheint, so hat sich

---

tung zu dem von Hrn. Dr. Geiger über den Zeugeneid des Juden in Criminalfällen abgegebenen rabbinischen Gutachten zu bezeichnen beliebt, sondern ein in der jüd. Rechtslehre tief begründeter Rechtsgrundsatz, und der Gebrauch, den Hr. Dr. Geiger von ihm macht, beruhet auf gründlicher Sachkunde. Auf Grund der von Hrn. Dr. Geiger in № 1. und 2. herausgestellten Thatsachen und meiner ausführlichen Behandlung desselben Gegenstandes in den israel. Annalen, Jahrg. 1839 № 30. 31. 32., die Hr. Dr. J. A. Fränkel in einem Aufsatze: „Das jüdische Recht erlaubt nicht nur, sondern fordert sogar den Zeugeneid“ (L. B. des Orients, 1842 № 21.), ihrem ganzen Inhalte nach, mit Unterdrückung des Namens ihres Autors, treu wiedergegeben hat, trete ich dem Gutachten des Herrn Dr. Geiger völlig bei.

[63]) Vergl. noch בבא בתרא 54 b. u. 55 a.

doch bei den spätern Gesetzlehrern in dieser Beziehung ein bedauerlicher Rückschritt bemerkbar gemacht.[64]) Namentlich Salomon ben Adereth und später Joseph Kolon suchen in ihren R. G. A. diesen von der Gemara so allgemein aufgestellten Grundsatz zu beschränken und ihm nur in wenigen Fällen Anwendbarkeit zu gestatten. Von ersterem führt Joseph Karo in seinem Commentar zu Jakob ben Ascher's Turim III. C. 26.[65]) ein Gutachten an, in welchem er sich gegen die allgemeine Anwendbarkeit des gedachten Grundsatzes auf nicht jüd. Jurisdiction mit dem ihm eigenen Religionseifer ausspricht, wovon der Schluß besonders charakteristisch ist. Jedoch kann diese Demonstration uns in unserer Ansicht nicht im Geringsten erschüttern, da, wie aus dem Zusammenhange erwähnten Gutachtens bestimmt hervorgeht, in dem fraglichen Fall die jüd. Autonomie nicht vom Staate sistirt war, und nur eine Partei von den vom jüd. Eherechte abweichenden Normen der Landesgesetze zu ihrem Vortheil einen isolirten Gebrauch machen wollte. Wäre zu jener Zeit das jüd. Recht vom Staate in Civilsachen als erloschen erklärt, so würde S. b. A. wahrscheinlich nicht so laut dagegen sich ereifert haben, da in neuerer Zeit, der es doch wahrlich auch nicht

[64]) Siehe Mordechai zu Baba Kamma Abschn. 10., wo eine ganze Schaar von willkürlichen und auf keinem festen Grundsatz beruhenden, beschränkenden Distinctionen in Anwendung dieses Rechtsgrundsatzes vorkommt, in denen wir nur eine gezwungene Interpretation und eine gewaltsame Accomodation der Gemara an die damals ausschließend herrschend gewesene und nur in der religiösen Meinung ihre Macht begründende Autonomie der Juden erblicken können.

[65]) In S. b. A. Hauptwerke, welches 1255 R. G. A. enthält, habe ich die angeführten nicht auffinden können, und befinden sie sich wahrscheinlich in der kleinern Sammlung von G. A. תולדות אדם.

an Eiferern fehlt, keine Stimmen gegen die Anordnungen des Staatsgesetzes in Betreff deren religiöser Zulässigkeit sich vernehmen, vielmehr sämmtliche Rabbinen dasselbe ruhig gewähren ließen. — Dieses tiefe Schweigen über einen so gewaltigen Eingriff in die vermeintlichen Religions-Verhältnisse der Juden ist mehr als stumme Resignation, die übrigens der Feigheit nicht unähnlich wäre, in einer so wichtigen Religions- und Gewissensfrage nicht Einmal eine Verwahrung auszusprechen, die von den deutschen Regierungen, denen Schonung der Gewissen und der religiösen Ueberzeugung leitender Grundsatz ist, gewiß nicht ohne Beachtung geblieben wäre.[66] Es ist vielmehr, nach

[66] Erst neulich zeigte es sich, als der provisorische Landrabbiner in Meiningen einen Mißgriff machte und den nur im Civilrechte geltenden Grundsatz: „das Staatsgesetz ist Gesetz" auf religiöse Verhältnisse, nämlich auf das Schreiben der jüdischen Zöglinge am Sabbath, anwandte, daß Stimmen aus allen Parteien dagegen sich erhoben und das Verfahren als einen Eingriff in die religiösen Gewissen der Einzelnen bezeichneten. Besonders energisch sprach darüber der ehrenwerthe Oberrabbiner zu Dresden, Hr. Dr. Frankel (Orient, 1842 № 50.), daß die etwaige Unbequemlichkeit, welche die Rücksicht auf die jüdischen Zöglinge mit sich führt, ein zu geringes Motiv für die Regierung sei, sich einen Eingriff in die Religionsverhältnisse zu erlauben, und daß man solche unerhebliche Inconvenienzen aus rücksichtsvoller Schonung der Gewissen ertragen solle. — Nicht viel besser ist das dafür in der wissenschaftl. Zeitschrift für jüd. Theologie Bd. III. S. 136 angeführte Argument, daß „Deutschschreiben nur ein rabbinisches Verbot sei, gestützt auf Moses Isserls und einige andere Autoritäten." (S. Schulchan Aruch O. Ch. 106. §. 11.) Der Geist bettele nicht um seine Freiheit bei dem Buchstaben, der selber ein Knecht ist, und Andern die Freiheit nicht geben kann. Mit dem Buchstaben ist es leicht, sich abzufinden. Wer den ganzen heiligen Sabbath in trägem, thierischem Schlafe zubringt, hat ihn buchstäblich nicht entheiligt, aber eben so wenig im Geiste ge-

unserem Dafürhalten, ein stilles, aber einmüthiges Bekenntniß aller Rabbinen, daß der Gerichtsstand civilrechtlicher Verhältnisse, wie wir bereits in der Einleitung auseinandergesetzt, nichts weniger als ein integrirendes Moment der jüd. Religion sei, und daß dieser, in rein weltlicher Bedeutung, von der Kirche eben so gut, wie in allen Confessionen, getrennt werden kann. Daher wir

---

heiligt. Er hat freilich kein Geschäft, das am Sabbath verboten, aber auch keines, das an ihm geboten, verrichtet; nichts gethan, was der Heiligkeit des Tages zuwider, aber auch nichts, was ihr angemessen ist. Daher scheint es mir, daß selbst der erleuchtete Hr. Dr. F. den gehörigen Gesichtspunkt hierbei übersehen hat. Er ist zufrieden, wenn die jüdischen Zöglinge nur am Sabbath in der Schule nicht schreiben müssen, übrigens aber die Schule besuchen. Das stimmt mit dem Buchstaben überein, der nur das Schreiben als Melachah verbietet. Dem Geiste nach aber ist der Schulbesuch an und für sich, wenn er auch keine vom Sabbathgesetz verbotene Thätigkeit mit sich führt, an sich ein Geschäft, welches der Heiligkeit des Tages nicht angemessen ist und darum nicht erlaubt sein kann. So hehr und heilig das allgemeine Erziehungsgeschäft und die Menschenbildung an den sechs Tagen der Woche auch ist, so verlangt doch die Heiligkeit des Sabbath eine ausschließlich auf das Höhere gerichtete, in Gottesdienst und religiöser Feier bestehende Beschäftigung. Etwas anderes ist es mit dem Religionsunterricht am Sabbath, welcher ein der Würde und Bestimmung des Tages durchaus angemessenes Geschäft ist, nicht aber der Schulbesuch und Unterricht in profanen Wissenschaften, welcher um so weniger zu gestatten ist, als die ihm obliegende Jugend während des ganzen Schulalters, also des für religiöse Eindrücke empfänglichsten Lebensalters, an der Theilnahme des öffentlichen Gottesdienstes behindert wird. Deshalb hat mich das einseitige Auftreten gegen den provis. Landrabbiner und das Stehenbleiben auf halbem Wege nicht befriedigt. Man hat sich gegen den aufgedrungenen Gewissenszwang Seitens der Behörde verwahrt, nicht aber die betheiligten Glaubensgenossen über das religiöse Sachverhältniß genügend belehrt.

uns nicht scheuen, dem hochgefeierten Salomon ben Adereth von unserem Standpunkte aus zu entgegnen, daß durch die natur- und sachgemäße Trennung der Jurisdiction von der Kirche die Religion als solche nicht im mindesten gefährdet werde, und daß „die Lehre Israel's deßwegen sich nicht in einen Sack zu hüllen und über verdrängende Nebenbuhlerschaft des Staatsgesetzes zu trauern" nöthig habe, da ihr innerhalb ihrer natürlichen Grenzen, mit welchen sie alle höhern religiösen Angelegenheiten des Menschen umspannt, Wirksamkeit genug übrig bleibt. — Gelingt es ihr nur, die Menschen zur Gerechtigkeit im Allgemeinen zu erziehen, so mag sie ohne alle Eifersucht dem Staatsgesetze die Entscheidung überlassen, was in positiven Fällen Rechtens sei.

Ein zweites von Joseph Karo das. angeführtes Gutachten des S. b. A. ist noch viel unerheblicher und unhaltbarer. Es macht den willkürlichen Unterschied zwischen Gesetzen und Rechten, die die Person des Königs als solche allein betreffen, gleichsam (wie das von I. Sam. 8 ff. entlehnte Beispiel bezeugt) Regalen und Kronrechten, und solchen allgemeingültigen, von der Staatsgesetzgebung ausgehenden, für alle Landesangehörige normirenden Gesetzen, und stellt die höchst paradoxe Meinung auf, daß jenem Rechtsgrundsatz: „das Staatsgesetz ist Gesetz" nur in Bezug auf erstere, nicht aber auf letztere Anwendung zu geben sei, „weil sonst das jüd. Recht im Staatsgesetz untergehen würde."

Hier ist zuvörderst der wichtige sprachliche Unterschied zwischen מלכא „König," dem hebr. מלך, und מלכותא „Reich, Staat, Regierung," dem hebr. מלכות entsprechend, übersehen worden. Nach S. b. A. Ansicht müßte der Satz heißen: דינא דמלכא. Dann zeugt diese urgirte Distinction

von einer für S. b. A. und seine Zeit allenfalls zu entschuldigende, niedrige Einsicht in das Rechtsverhältniß der Unterthanen zur Staatsgewalt. Nach unsern Begriffen, die doch für uns wahrlich nicht weniger religiös-bestimmend sein dürften, als die des S. b. A. für seine Zeit, hat das *allgemeine* Staatsgesetz die *höchste* und *heiligste* Autorität, der sich Alles fügen muß, und wenn wir Samuel's freisinnigen, auf geistiger Erfassung des religiösen Verhältnisses des Israeliten, als eines vom bürgerlichen völlig geschiedenen, beruhenden Grundsatz [67]) in Bezug auf die Landesgesetze *unbeschränkt* zur Anwendung bringen, so ist unserer *religiösen* und *bürgerlichen* Pflicht gleich sehr Genüge gethan. Den Unterschied des S. b. A. aber müssen wir, als unserer Zeit und unserer Anschauungsweise durchaus *widerstrebend*, von uns weisen.

Die daselbst noch angeführten Gutachten des Joseph Kolon 1, 9, 66, 181, 188, 195, in welchen von der Anwendung dieses Rechtsgrundsatzes mehr oder minder ausführlich die Rede ist, erheben sich sämmtlich nicht über den *gewöhnlichen* rabbinischen Gesichtskreis. Der Grundsatz wird in immer enger werdende Gränzen eingeschränkt. Die *Belege* hierzu liefert keinesweges die *Gemara* selbst, sondern *spätere beliebige* Autoritäten, sämmtlich aus Zeiten herrührend, wo die Autonomie der Rabbinen allgemein herrschend und an die Möglichkeit einer durchgreifenden Ab-

[67]) Es ist derselbe Samuel, von dem die Gemara Chulin 94 a. den schönen, von tiefem Rechts- und Humanitätssinn zeugenden Grundsatz berichtet: אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של נכרי „Man darf nicht stehlen die Gedanken der Leute — d. h. ihnen eine Gefälligkeit anbieten, von der man im Voraus weiß, daß sie dieselbe nicht annehmen würden, um sie zu Dank gegen uns zu verpflichten — auch nicht die eines Heiden.“

schaffung derselben Seitens der höchsten Staatsbehörde noch nicht zu denken war. Wir können aus ihnen um so weniger einen erheblichen Widerspruch gegen unsere Ansicht entnehmen, als sie durch keine Beweisstellen aus dem Talmud selbst sich zu begründen suchen und die anderweiten Berufungen für den unbefangenen Einblick in die Quellen selbst nicht von Belang sind.

## III.

Wir haben bereits in der Einleitung erwähnt,[68]) daß viele Staatsregierungen[69]) bei der Aufhebung der jüd. Jurisdiction in allen civilrechtlichen Fällen dennoch auf gewisse Verhältnisse, die ihrer Natur nach mit den confessionell verschiedenen Religionsbegriffen näher verwandt zu sein scheinen, schonungsvolle Rücksicht genommen und sie theilweise oder ganz der jüd. Jurisdiction, oder doch dem jüd. Rechte unterstellt haben. Wir sagten hierbei, daß dieses aus wohlmeinender Schonung der Gewissens- und Religionsfreiheit geschehen sei, und bei der vom Staate nicht voraus-

68) S. 19.

69) Von diesen sind besonders hervorzuheben: 1) Das die Juden betreffende Edict im Königreiche Würtemberg, vom 25. April 1828 Art. 40.: Die Gerichtsbarkeit in Ehesachen der Israeliten steht den ehegerichtlichen Senaten der Gerichtshöfe zu, welche bei ihren Entscheidungen die Religionsgrundsätze und Ritualgesetze zu berücksichtigen, und in Anstandsfällen das Gutachten eines israelitischen Gottesgelehrten einzuziehen haben. 2) Das Statut für die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse der israelitischen Unterthanen im Großherzogthum Mecklenburg-Schwerin, 1839, welches §. 31. unter die Pflichten und Obliegenheiten des Landesrabbiners, im Besondern sub 8., auch die zählt: „in Processen israelitischer Parteien, so oft die Frage entsteht: ob eine Ehe gültig, ob eine Scheidung gesetzlich sei? auf deßfallsige Anfrage des Gerichts sein Erachten abzugeben, in Gemäßheit dessen die Entscheidung erfolgt.“

vorauszusetzenden genaueren Kenntniß der Grenzlinien, wo im Judenthum, in dem das Religiöse mit dem Rechtlichen als innig mit einander verwachsen angenommen wird, die Religion vom Rechte sich scheidet, geschehen mußte, und glauben hierzu, wie der Verfolg dieser Abhandlung zeigen wird, in vollem Rechte gewesen zu sein. Wir halten aber, gemäß der in Abtheilung II. für den Grundsatz: „das Staatsgesetz ist Gesetz" nachgewiesenen allgemeinen und unbeschränkten Anwendung die Staatsregierungen für vollkommen berechtigt, auch die anscheinend mit dem Religiösen in Verbindung stehenden Rechtsverhältnisse der Juden dem Staatsgesetze zu unterwerfen.

Um diese unsere praktisch wichtige Ansicht hierüber klar ins Licht zu stellen und die Verhältnisse genau anzugeben, in welchen anscheinend eine religiöse Beimischung obwaltet, die den Staat zur Rücksichtsnahme bestimmen könnte, und hierauf unsere Untersuchung folgen zu lassen: ob und in wiefern diesen Verhältnissen ein religiöses Element inhärire? sehen wir uns veranlaßt, einen „die Anwendbarkeit des jüd. Rechtes" betreffenden §. aus Maurenbrechers „Lehrbuch des ꝛc. deutschen Privatrechts," §. 157., in gedrängtem Auszuge hierherzusetzen. „Die gemeinrechtliche Praxis," heißt es daselbst, „hat in diesem Betracht den Grundsatz ausgebildet: überall, wo die bürgerlichen Gesetze mit Religionsgrundsätzen der Juden in Widerspruch, oder die weltlichen Verhältnisse der Juden unter einander mit religiösen Vorschriften in Verbindung stehen, die jüd. Rechte und Richter zuzulassen. Daß aber die Fälle der Anwendbarkeit des jüd. Rechtes nach diesem Princip zahlreicher sich gemacht haben, als dies nach den gewöhnlichen Grenzen



Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

zwischen Religion und Recht der Fall ist, liegt in der Eigenthümlichkeit des Judenrechts selbst, das, gemäß der theokratischen Verfassung des ehemaligen jüd. Staats, manchen Grundsatz für ein in der Religion begründetes Recht erklärt, der bei allen andern Völkern vom irdischen Gesetzgeber ausgeht. Dahin gehören z. B. die strenge Sabbathfeier, die Eingehung und Scheidung der Ehe, das eheliche Güterrecht und die daraus hergeleitete Erbfolge, die Beurkundung der Sterbe- und Geburtsfälle, der Termin der Großjährigkeit und anderes. Die dahin zielenden Vorschriften des römischen Rechtes, die Juden dem bürgerlichen Rechte völlig zu unterwerfen, ist demnach in Deutschland nicht praktisch geworden, und, was den Deutschen Ehre macht, ist, daß die Particularrechte oft noch weiter in diesem religiösen Liberalismus gehen, wie das gemeine Recht."

Hieraus ist für unsern Zweck Folgendes zu entnehmen. Es wird angenommen:

a) daß die bürgerlichen Gesetze mit den Religionsgrundsätzen der Juden in Widerspruch sein;

b) daß weltliche Verhältnisse der Juden unter einander mit religiösen Vorschriften in Verbindung stehen können, welche beide Möglichkeiten die Zulassung der jüd. Rechte und Richter als nothwendig erscheinen lassen. Daß der Fälle der Anwendbarkeit mehr sind, als nach dem natürlichen Verhältniß zwischen Religion und Recht zu erwarten wäre, wird durch die aus der ehemaligen theokratischen Verfassung herrührende Eigenthümlichkeit des jüd. Rechts, manches weltliche Moment in den Kreis des Religiösen hineinzuziehen, erklärt. Als Beispiele werden angeführt,

für a: die strenge Sabbathfeier;

Staatsbibliothek München

für b:

1) die Eingehung und Scheidung der Ehe;

2) das eheliche Güterrecht und die daraus hergeleitete Erbfolge;

3) der Termin der Großjährigkeit.[70])

Es bleibt uns also zu untersuchen übrig: in wiefern A. jüdisch-religiöse Grundsätze mit bürgerlichen Gesetzen streiten; B. weltliche Verhältnisse der Juden unter einander mit religiösen Vorschriften in Verbindung stehen können?

A. Für den Fall, daß bürgerliche Gesetze mit den Religionsgrundsätzen in Widerspruch stehen sollen, weiß Maurenbrecher selbst nichts anderes, als „die strenge Sabbathfeier" als einziges Beispiel anzuführen. Es ist allerdings denkbar, daß die Sabbathfeier der Juden in christlichen Staaten Consequenzen haben kann, die in bürgerliche Verhältnisse eingreifen, als z. B. das Nichterscheinen des Juden vor Gericht an Sabbath- und Festtagen u. dergl. Aber hier ist kein Widerspruch, kein Streit der bürgerlichen Gesetze mit den Religionsgrundsätzen der Juden, da die bürgerlichen Gesetze gerecht genug sind, durch schonende Rücksicht gegen das religiöse Gewissen der Juden und durch die ihnen angediehene Gewährung desselben Rechts in Betreff des Sabbath als den übrigen Confessionen in Bezug auf den Sonntag, einen solchen Widerspruch und Streit möglichst zu verhüten. Durch

[70]) Diesen Punkt, da er in praxi überall nach den Landesgesetzen entschieden wird, und die Beurkundung der Geburts- und Sterbefälle, da von der gesetzlichen Beurkundung des Todes eines Ehemannes, zur behufigen Zulässigkeit einer anderweiten Ehe für die Wittwe, weiter unten die Rede sein wird, lassen wir hier weg.

die allmögliche Schonung der Gewissensfreiheit der verschiedenen Religionsparteien im Staate wird jeder Streit vermieden, aber kein vorhandener beigelegt. Die Staatsgesetzgebung müßte erst die Gewissen verletzen, um einen Streit hervorzurufen. Die hierbei betheiligten Bürger anderer Confessionen können sich keineswegs über den Sabbath der Juden beklagen, da sie von Letztern eine gleiche Rücksicht in Bezug auf ihre Festtage mit gleichem Recht in Anspruch nehmen. Etwas anderes wäre es freilich, wenn ein Jude an Sabbath- oder Festtagen der Erfüllung einer solchen Pflicht sich entziehen wollte, welcher die Bürger aller andern Confessionen an ihren Feiertagen sich fügen müssen. Da hätte er die Alternative: entweder seine Bürgerpflicht zu erfüllen, oder auf sein Bürgerthum zu verzichten, da nur gleiche Pflichten gleiche Rechte zur Folge haben können. Dies ist aber niemals der Fall. Bekanntlich thun die Juden ihrer Mititairpflicht Genüge und leisten Kriegesdienste an Sabbath- und Festtagen so gut wie Christen an ihrem Sonntage, und es ist noch nicht vorgekommen, daß sie hierbei die Sabbathfeier zum Motiv einer Dispensation von der schuldigen Pflichterfüllung vorgeschützt hätten. Daß in Friedenszeiten den jüd. Militärs ein Dispens zum Behufe ihrer Religionsübungen an hohen Festtagen auf Verlangen ertheilt wird, ist eine zarte, dankenswerthe Rücksicht, die übrigens dem Ermessen und der Einsicht der betreffenden Behörden überlassen ist. In den Staaten, wo die Juden in Bezug auf Rechte und Ehrenämter den übrigen Confessionen völlig gleichgestellt sind, hat noch kein beamteter Jude seinen Staatsdienst der Sabbathfeier oder der Beobachtung eines anderen religiösen Gebrauchs nachgesetzt;[71])

[71]) Ob sie dieses auch thun dürfen? Diese Frage muß, nach-

wenigstens ist eine solche Klage noch nicht vorgekommen. Es hat sich also auch hierin der Grundsatz praktisch aus-

dem die Praxis über sie entschieden hat, hinterher auch theoretisch vom Standpunkt der jüdischen Theologie beantwortet werden. Es kommt hierbei lediglich auf den übersehenen Gesichtspunkt an, daß dem Juden die Erfüllung seiner Bürgerpflicht eben so von der **Religion** als **religiöse** Obliegenheit geboten ist, wie die Sabbathfeier und andere religiöse Gebräuche. Dieses wird von der orthodoxesten Richtung der jüdischen Theologie zugegeben. Der Verfasser des Choreb (Versuche über Israel's Pflichten in der Zerstreuung, von S. R. Hirsch, Altona 1837), der gewiß keines zu großen religiösen Liberalismus verdächtigt werden kann, sagt in gedachter Schrift, S. 617, mit Hinblick auf Jer. 29, 8.: „Es ist darum für Jissroél religiöse, nicht minder als alle übrige heilige, von Gott geordnete Pflicht, in jedem Lande, wo es weile, nicht nur alle die Pflichten zu erfüllen, die des Landes Gesetz ausdrücklich fordern, sondern überhaupt mit Gesinnung, Wort und That Alles zu thun, was dem Lande nur zum Heile gereichen kann.“ In Collisionsfällen muß die jüdische Geschichte und das jüdische Gesetz befragt werden, welche Pflicht die höhere sei und welche untergeordnet werden müsse. Die Staatsverhältnisse Palästina's müssen in solchem Fall — und dies ist der eigentliche Incidenzpunkt — auf die Verhältnisse der Juden zu andern Staaten mit der nöthigen Erwägung übertragen werden, daß ein Staat, dessen Unterthanen der Mehrzahl nach Nichtjuden sind, nicht ohne Nachtheil für die Wohlfahrt seiner Existenz diejenigen Rücksichten auf die jüdischen Religionsgebräuche nehmen kann, wie einst der jüdische Staat, der auf ganz andern, mit dem jüdischen Gesetz übereinstimmenden Voraussetzungen basirt war. Dadurch aber, daß das jüdische Religionsgesetz in Collisionsfällen dem bürgerlichen Gesetze untergeordnet wird, wird es keineswegs vom Staate aufgehoben, wozu der Staat durchaus nicht das Recht haben kann: sondern für alle übrigen Fälle seiner Anwendbarkeit zurückgeschoben, ähnlich dem Verfahren der jüdischen Religionsbehörde in solchen Fällen, wie es von Maimonid. Hilchoth Mamrim 2, 4. geschildert wird. — Das Fehlerhafte der bisherigen Betrachtungsweise lag darin, daß man in solchen Collisionsfällen nur das jüdische Religionsgesetz erwogen, die Bürgerpflicht aber als eine religiöse

gebildet, daß religiöse Gebräuche, die zu ihrer Verbindlichkeit unter allen Umständen zwar den Glauben

und in Rücksicht der religiösen Verbindlichkeit der Juden gegen dieselbe gänzlich außer Acht gelassen. (Siehe Geiger's Gutachten über Militärpflichtigkeit der Juden S. 12.)
Das ist der Standpunkt der jüd. Theologie. Ein christlicher Theologe, nämlich Bruno Bauer, behauptet dagegen in seiner „Judenfrage" (deutsche Jahrbücher, 1842 № 281.) Folgendes: „Der Jude müßte z. B. aufgehört haben, Jude zu sein, wenn er sich durch sein Gesetz nicht verhindern läßt, seine Pflichten gegen den Staat und seine Mitbürger zu erfüllen, also z. B. am Sabbath in die Deputirtenkammer geht und an den öffentlichen Verhandlungen Theil nimmt." Das ist ein Irrthum, der den Verf. im mißverstandenen Interesse der jüdischen Religion zu noch mehren ähnlichen paradoxen Aeußerungen in gedachtem Aufsatz verleitet. Daß Bauer Recht haben sollte, müßte erst die Wahrheit eines Vordersatzes bewiesen werden, nämlich, daß die Religion dem Juden verbiete, Bürger eines andern Landes außer Judäa zu werden, weil aus seinem bürgerlichen Verhältniß zu diesem Lande für ihn Pflichten entspringen könnten, die mit seinen anderweiten Religionsgesetzen in Widerspruch ständen, was aber deshalb unmöglich ist, da aus Jer. 29, 8. das Gegentheil erwiesen ist. Darf aber der französische Jude Bürger Frankreichs werden, d. h. Frankreich eben so gut als sein Vaterland anerkennen, wie einst der palästinensische Jude das seinige anerkannte, so ist ihm die bürgerliche Pflicht gegen dasselbe zugleich höchstes Religionsgesetz, dessen allgemeine Wohlfahrt die heiligste Rücksicht, der die strenge Sabbathfeier und alle andere religiöse Gebräuche sich unterordnen müssen. Im ehemaligen jüdischen Staate gab es Institutionen, deren Aufrechthaltung die Beseitigung der Sabbathfeier oft nothwendig mit sich führte. Der Tempeldienst enthielt eine Menge von Geschäften, die sonst am Sabbath sehr streng verpönt waren (s. Matth. XII, 5. Joh. VII, 23. Michaelis Mos. Recht Th. 4. §. 195.). — Wer zuerst das Licht des Neumondes entdeckte, mußte, um von dieser Entdeckung so schnell als möglich Zeugniß vor dem zur Feststellung des Neumondtages ausschließlich competenten Synedrium zu Jerusalem abzulegen, den Weg dahin auch am Sabbath unternehmen. Die nach allen Richtungen des Landes ausgesand-

an ihre ewige Heiligkeit und absolute Gemeingültigkeit

ten Boten, um die Festsetzung des Neumondtages den entfernten Landeseinwohnern anzukündigen, mußten ihre weiten Reisen am Sabbath fortsetzen. (Rosch Haschanah 22 a.) Das allgemeine Staatsinteresse und die Aufrechthaltung seiner Institutionen steht also im Judenthum höher als die Sabbathfeier und das Ceremonialgesetz überhaupt. Sind nun die Juden Mitglieder eines andern Staates geworden, so haben sie in Bezug auf denselben und dessen Wohlsein dasselbe zu beobachten, was sie gegen den ehemaligen jüdischen Staat zu thun schuldig waren, nämlich der öffentlichen und allgemeinen Wohlfahrt, die durch treue Erfüllung der Bürgerpflichten bedingt ist, die Sabbathfeier sowohl als sonst ein anderes Ceremonialgesetz nachzusetzen. Daß der Collisionsfälle in andern Staaten mehr sein müssen, als im jüdischen Staat, beruhet in dem veränderten Princip, auf welches ein nicht jüdischer Staat gegründet ist. Das Sabbathgesetz kann also den französischen Deputirten, wenn er Jude ist, nicht behindern, am Sabbath sein Vaterland zu vertreten und durch Theilnahme an den öffentlichen Verhandlungen in der Deputirtenkammer seiner Pflicht gegen seine Committenten sich zu entledigen, so wenig ein Bürger des ehemaligen Palästina sich abhalten lassen durfte, die Beschlüsse des hohen Rathes zu Jerusalem seinen Mitbürgern am Sabbath zu überbringen.

Eine andere Frage wäre die gleichfalls von B. Bauer angeregte: ob nicht der Staat die Pflicht hat, auf die Religionsgesetze der Juden eben so gut Rücksicht zu nehmen, als auf die seiner christlichen Unterthanen, und seine Verwaltungsgeschäfte so einzurichten, daß der jüdische Bürger daran Theil nehmen könne, ohne seine Religionsgesetze zu verletzen? Und hierin müssen wir Bauer vollkommen beistimmen, daß das Princip der Freiheit eine Lüge wäre, wenn hierbei nur die Religion und die Gewissen der Mehrzahl in Betracht käme und die der Minderzahl ohne Rücksicht geopfert würde. Die Deputirtenkammer und alle Verwaltungsinstitute müßten also aus Rücksicht auf die jüdischen Deputirten und sonstigen jüdischen Staatsbeamten am Sabbath und allen jüdischen Festtagen eben so wie am Sonntag und allen christlichen Feiertagen geschlossen sein, wenn der Staat vollkommen gerecht sein und das Princip der Freiheit consequent durchführen wollte. Allein hierbei hat B. Bauer

voraussetzen, den *Glauben des Judenthums* aber nach

---

die eine *höchst wichtige Erwägung* übersehen: ob eine consequente Durchführung dieses Princips mit der *allgemeinen Wohlfahrt des Staates zu vereinbaren* sei? Offenbar müßten alle Staatsinteressen und die Wohlfahrt der Bürger darunter leiden, wenn die Verwaltung statt *eines Tages* jedesmal *zwei Tage* in der Woche feiern sollte. Die allgemeine Wohlfahrt ist aber des Staates höchster Zweck, dem alle andern Rücksichten unterzuordnen sind, und die Unterthanen müssen so lange auf einen Theil ihrer Freiheit verzichten, bis dieser Zweck erreicht ist. Die Juden als Theilnehmer eines Staates, dessen Unterthanen der Mehrzahl nach Christen sind, müssen in ihrem eigenen Interesse als *Bürger* eine solche Rücksicht auf ihre Religion ablehnen, weil ihre bürgerlichen Verhältnisse, so wie die ihrer Landesgenossen, durch eine *zweitägige Sabbatbfeier* beeinträchtigt werden würden. Entsteht nun die Frage: welchen Tag soll ein gemischter Staat als allwöchentlichen Ruhetag einsetzen, den Sonntag der Christen, oder den Sabbath der Juden? so muß, wie in allen menschlichen Verhältnissen nach der Mehrheit entschieden wird, auch hier die *Billigkeit* sich für den Ruhetag der Mehrzahl der Staatsmitglieder, also den Sonntag der Christen, entscheiden. Es ist also hier von keiner *privilegirten Religion* die Rede, sondern von der billigen Unterordnung der Interessen der Minderzahl unter die der Mehrzahl, in einem Collisionsfall, wo die Befriedigung beider Interessen ohne ihren eigenen Nachtheil *unmöglich* ist. Die Juden, wenn sie am Sonntage öffentlicher Geschäfte sich enthalten, feiern hierdurch nicht „*christliche Feiertage, die für sie keine religiösen Tage sind*,“ sondern erkennen thatsächlich die Billigkeit der Entscheidung für den Feiertag der Mehrzahl an, da *ein Tag* nach dem vereinten Urtheil Aller gefeiert werden muß und zwei *Tage* nicht gefeiert werden *können*, und würden dasselbe von den Christen in Bezug auf ihren Sabbath verlangen, wenn sie die Mehrzahl wären. Dadurch aber, daß sie zufällig die Minderzahl sind, ist ihre Religion nicht *geopfert*, ihre Freiheit im *Princip* nicht verletzt, so lange die Berechtigung der Mehrheit nicht auf *Gewalt*, sondern auf *Billigkeit* sich stützt. Erkennt nun der Jude für den Staat und dessen Wohlfahrt die *Nothwendigkeit* an, nur *einen Tag* in der Woche

seinem specifischen Gehalt und Werth nicht berühren [72]), dem Staatsgesetze und der Bürgerpflicht unterzuordnen seien, ohne daß man von einer Collision des religiösen Gewissens mit der anderweiten Pflicht als Bürger je etwas

---

der öffentlichen Ruhe zu weihen, so kann er sich den ihm obliegenden Geschäften an einem für die öffentliche Arbeit bestimmten Tage aus religiöser Rücksicht auf die Sabbathfeier unmöglich entziehen, da die Erfüllung seiner Bürgerpflicht gegen den Staat ihm als ein höheres Religionsgebot gelten muß, als die Sabbathfeier. Dem etwaigen Einwurf, daß für den beamteten Juden auf diese Weise der Sabbath, ein so wichtiges Religionsgebot, aufhören würde, ist zu begegnen, daß für die dienstthuenden Priester im alten Tempeldienst zu Jerusalem gleichfalls der Sabbath aufhören mußte, und daß der Staatsdienst hierdurch nur in eine Kathegorie mit dem Tempeldienst gestellt wird. Auch hört der Sabbath durch seine Unterordnung nicht auf, und kann in allen Nichtcollisionsfällen begangen werden. Der Sabbath ist, nach einem Spruche der jüdischen Weisen, den Juden geschenkt, die Juden aber nicht an den Sabbath verkauft.

72) Der oft in der Gemara (Chulin 5 a.) vorkommende Ausspruch, daß מומר לחלל שבתות מומר לכל התורה כולה wer die Sabbathfeier öffentlich entweihet, hinsichtlich des ganzen Gesetzes als ein Abtrünniger zu betrachten sei, hat nur den Sinn, daß ein solcher einerseits das jedem Juden in Rücksicht des Ceremonialgesetzes geschenkte Vertrauen, so lange man nicht vom Gegentheil überzeugt ist, einbüßt, andererseits die religiöse Fähigkeit zur gültigen Verrichtung gewisser Gebräuche, als z. B. des rituellen Schlachtens der Thiere, nicht mehr besitzt, nicht aber, daß er den confessionellen Charakter als Jude verloren. Dieser wird nur durch Abfall vom Glauben des Judenthums an einen einzigen Gott, durch Götzendienst, aufgehoben: כל המודה בע"ז כפר בכל התורה כולה und behält ihn, so lange er sich nicht dieses Glaubens entäußert: כל הכופר בע"ז מודה בכל התורה כולה ibid. הכופר בע"ז נקרא יהודי Megillah 13 a; Maimonid. h. Akum 2, 4. Vergl. Allg. Z. d. Judenthums, 1838, den Aufsatz: Haben die Juden Glaubensartikel, oder nicht? vom Rabb. H. (oldheim) Nr. 8.

vernommen hätte. Der einmüthige Ausspruch auf bürgerliche Gleichstellung, der bei allen Juden Deutschlands in so mannigfacher Weise sich geltend zu machen und eben in der Gewissens- und Religionsfreiheit seine tiefste Wurzel und seine kernhafteste Begründung sucht, ist zugleich ein einmüthiges Geständniß, daß man bereit sei, gegen gleiche Rechte alle Bürgerpflichten zu übernehmen, ohne von dem Gedanken, daß manche Pflichten mit manchen religiösen Gebräuchen collidiren könnten, im Geringsten beunruhigt zu werden. — Alle jüdischen Aerzte, Advokaten [73]) und Universitätslehrer [74]) erfüllen ihre mit der strengen Sabbathfeier oft scheinbar sich nicht vertragenden Berufspflichten, ohne daß je weder die kleinste Vernachlässigung zur Rüge Anlaß gegeben, noch daß man an ihnen irgend eine Zerfallenheit mit ihrem religiösen Gewissen bemerkt hätte. Daß diese zu dem denkenden und gebildetesten Theil der jüd. Glaubensgemeinde gehören, ist nicht zu bezweifeln. Daß sie aber, wie man von mancher Seite her glauben machen möchte, sammt und sonders Freigeister sind, dürfte schwer zu behaupten sein, da sie bekanntlich die Hebung der religiösen nicht minder wie der bürgerlichen Interessen der Juden am eifrigsten sich angelegen sein lassen und überall, wo es die faktische Darlegung und das Ergriffensein von der höheren Bedeutung des jüdischen Bekenntnisses gilt, in den vorderen Reihen zu finden sind. Man kann also nicht sagen, daß das bürgerliche Gesetz mit den Religionsgrundsätzen der Juden streite. Wo diese Schonung und Berücksichtigung vom bürgerlichen Gesetz

[73]) Wo und inwiefern sie als Staatsdiener betrachtet werden.
[74]) S. den interessanten Aufsatz: Die Juden und die Hochschulen, von Dr. J. Fürst. Orient, 1843, Nr. 6.

als Recht fordern können, da wird sie ihnen gern und willig gewährt. Wo aber das bürgerliche Gesetz in seiner Nothwendigkeit und im Bewußtsein seiner Erhabenheit über kirchliche Satzungen, die vermöge ihrer relativen und bedingten Natur sich dehnen und fügen, aus Verhältnissen entstehen und Verhältnissen sich accomodiren, als gebieterisch auftreten muß, da schmiegen sich die religiösen Gebräuche eben so willig und gern, als man sonst, ihnen Concessionen zu gestatten, bereit ist. Daß diese Schmiegsamkeit der religiösen Gebräuche schon in deren positivem Gehalt ihre Begründung hat, ist nicht schwer einzusehen. Sie weichen so vielen Rücksichten, Umständen und Verhältnissen, daß es bei ihrer Behandlung und Anwendung sehr viel auf die Beurtheilung des gegebenen Falls ankommt, dieser wiederum von den Stand- und Gesichtspunkten der subjektiven Gesammtanschauung des Beurtheilers bedingt ist. Die strenge Sabbathfeier z. B. weicht Krankheiten, Gefahren aller Art [75]), höher geachteten reli-

---

[75]) Die strenge Sabbathfeier weicht:

a) Krankheiten und Lebensgefahren aller Art. (Schulchan Aruch, Orach Chajim Cap. 328, 329, 330.) Besonders schöne Sprüche hat die Gemara Joma 85 b. hierüber, als: היא מסורה בידכם ואין אתם מסורים בידה „Der Sabbath ist euch überantwortet, ihr aber nicht dem Sabbath.“ Mit Recht bemerkt Dr. Salomon (Briefe ꝛc. S. 45), daß derselbe Spruch (Matthäus 12, 8) den ältesten Rabbinen geläufig war. Vergl. Hennell's Untersuchung über den Ursprung des Christenthums (Stuttgart 1840) 7. Cap. S. 344 ff. Ferner: וחי בהם ולא שימות בהם Man soll durch die Beobachtung der Gesetze sich am Leben erhalten, nicht aber dadurch den Tod befördern. Vergl. Sch. A. Cap. 334, §. 26.

b) Höher geachteten religiösen Gebräuchen, als z. B.: מילה דוחה שבת der Beschneidung, wenn der achte Tag auf einen Sabbath (Nedarim 31 b, Je-

giösen Gebräuchen [76]. Ein in der Gemara vorkommender

---

bamoth 7 a, ibid. Cap. 331) fällt; ferner dem Tempeldienst עבודה דוחה שבת, שבת שנידחת מפני העבודה, (Sabbath 132 b. Vergl. Michael. M. Recht, Th. 4, §. 195); dem Zeugniß vor dem obersten Gerichtshof in Jerusalem von der Wiedergeburt des Neumondes zum Behufe der Feststellung des ersten Tages des Monats und das Verkünden desselben durch Boten an die entfernten Provinzbewohner, wenn diese Geschäfte auch mit einer Sabbathverletzung nothwendig verbunden sind: מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש (Rosch Haschanah 1, 9).

[76]) Die religiösen Gebräuche werden in Collisionsfällen einander untergeordnet:

a) gilt die allgemeine Regel, daß wenn ein *Gebot* mit einem *Verbote* der Art in Conflict geräth, daß nur *eines* beobachtet werden kann, das Verbot dem Gebote immer nachgesetzt und verdrängt wird: כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכיל לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה את לא תעשה (Jebamoth 20 b, Menachoth 40 u. a. O.). Die Regel wird von den Casuisten durch vielfache Bedingungen eingeschränkt, die nicht hierher gehören. Im Allgemeinen wird das positive Gebot über das negative Verbot erhoben. —

b) Die *Beschneidung*, als das höchste Religionsgebot, weicht jeder präsumtiven Möglichkeit einer *Gefahr*, als ערל שמתו אחיו מחמת מילה, welches beweis't, daß die Beschneidung zwar *Zeichen* des göttlichen Bundes אות ברית (1. B. M. 17, 11) nicht aber der *Bund selbst* ist und die *Aufnahme* in denselben bedeutet, und daß derjenige, an dem die Beschneidung nicht vollzogen worden, zwar gewissen ritualen Einschränkungen unterworfen ist, darum aber nicht desto weniger den *confessionellen Charakter eines Israeliten besitzt* und auf alle übrigen Religionsgebote verpflichtet ist. Nedarim 31 b. wird er in der Mischnah ישראל genannt; אסור בערלי Jebamoth 71 a. sagt die Gemara von ihm: ערל דלבו לשמים. — Der Tempeldienst, von dem gesagt ist, daß er in seiner Wichtigkeit das Sabbathgesetz verdrängt, wird, wenn er mit einer noch höher geachteten Religions- und Menschenpflicht, die von der Bibel in solchem speziellen

Grundsatz ist hierin charakteristisch [77]); er lautet: „mache deinen Sabbath zum Werkeltage, um der Leute Gunst nicht zu bedürfen.“ Diese relative Geltung der religiösen Gebräuche unterscheidet sie wesentlich von jedem in der Religion begründeten moralischen Gesetz, welches absolut und kategorisch unter allen Umständen sich geltend

---

Fall mehr vorausgesetzt als geboten wird, nämlich der Beerdigung einer gefundenen Leiche מת מצוה, verdrängt: קבורת מת מצוה דוחה עבודה (Jebamoth 7 a). Der Hohepriester, dem es sonst, nach Lev. 21, 11, die Leiche der nächsten Verwandten zu berühren nicht gestattet ist, darf nach Saphra das. in solchen dringenden Fällen mit der Beerdigung eines מת מצוה sich befassen. — Diese Pflicht der Leichenbestattung ist übrigens von so hoher Bedeutung, daß derjenige, dem sie obliegt, von allen ritualen Geboten dispensirt ist מכל מצות האמורות בתורה Berachoth 17 b. — Die Unterordnung der ritualen Obliegenheiten, wo sie in Gegenstoß gerathen, wird an vielen Stellen im Talmud behandelt als (Sukah 25 a) שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה. Im Allgemeinen gilt die Regel: עוסק במצוה פטור מן המצוה das. — Den Rabbinen räumt die Gemara (Jebamoth 90 a) die Machtvollkommenheit ein, ein biblisches Gebot, wenn es mit ihren Anordnungen in Collision kommt, zu beseitigen ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ועל תעשה und auch gegen ein biblisches Verbot zu handeln, wenn Rücksichten auf Erhaltung der Religion משום מגדר מלתא sie dazu bestimmen. Die Rücksicht auf öffentlichen Anstand כבוד הבריות beseitigt (Berachoth 19 b) alle rabbinischen Verbote, und nach Raschi das. 20 a. auch biblische Gebote, wo die Beseitigung durch ein bloßes Unterlassen שב ועל תעשה geschieht. S. Religiöser Fortschritt im deutschen Judenthum. 1840. Holdheim. S. 21.

[77]) פסחים 112 a, 113 a. Die Gemara, namentlich Tana deba Eliahu fassen den Spruch figürlich in Bezug auf die zur genußreichen Feier des Sabbath erforderlichen Ausgaben auf. Ob R. Akiba ihn nicht im eigentlichen Sinne genommen, ist zu bezweifeln.

macht, und keine Rücksicht kennt, vor der es zurücktritt [78]). Daher können nur diese letztern ihre Freiheit, dem bürgerlichen Gesetze gegenüber, behaupten, nicht aber erstere. Aber eben so wenig als das bürgerliche Gesetz in seiner höheren, sittlichen Natur eine Verletzung irgend eines in der Religion begründeten moralischen Gesetzes verlangen kann, ohne mit sich selbst in den auffallendsten Widerspruch zu gerathen, kann auch ein religiöser Gebrauch, dem Staatsgesetz gegenüber, Anerkennung fordern. Wie die religiösen Gebräuche auf ihrem eigenen Kreise einander sich unterordnen und höheren Rücksichten, namentlich jeder Möglichkeit einer Lebensgefahr, weichen müssen,

78) Der bekannte Spruch der Gemara: אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אל׳ע״ז, ג״ע ושפ״ד בלבד (Kethuboth 19 a) scheint auch sittliche Verbrechen auszunehmen, und auch für diese eine Grenze zu stecken — nämlich das Leben, und somit unserer Ansicht zu widersprechen. Allein andere Stellen, wie die zu (ערכ״ן 15, b), wo die Verläumdung und die üble Nachrede sittlich noch tiefer als die drei genannten Verbrechen gestellt werden, Kethuboth 67 b, wo es ausdrücklich heißt: man solle den Feuertod der Beschämung seines Nebenmenschen vorziehen, beweisen, daß es mit der Allgemeinheit jenes Spruches nicht streng zu nehmen sei. — Merkwürdig ist es, daß in dem spezifizirten Sündenbekenntniß am Versöhnungstage, wie sie in unsern Gebetordnungen sich finden, außer den auf die Opfer bezüglichen allgemein gehaltenen, alle nur moralische Vergehungen betreffen, und auch nicht ein einziges die Uebertretung einer religiösen Ceremonie namhaft macht. Man kann freilich einwenden, daß diese, so sie Gott allein betreffen, schon durch die versöhnende Kraft des Tages verziehen werden. Aber eben hierin liegt der gewaltige Unterschied, — Der von Raschi und Tosaphot zu Joma 82 a. (vergl. Sanhedrin 74) der Gemara aufgedrungene Unterschied zwischen Mann und Frau in Betreff sittlicher Vergehungen und namentlich der Keuschheitsverletzungen — ist leider ein Beweis mehr von der gänzlichen Verkennung weiblicher Würde. — Vergl. Sebachim 88 b. Arachin 16 a.

so müssen sie gleichfalls dem Staatsgesetze, welches in der Wohlfahrt der Gesammtheit, in der ungestörten Gesundheit des großen Organismus [79]) seine letzte Quelle hat, sich fügen und unterordnen. Kommt noch die Erwägung hinzu, daß so viele religiöse Gebräuche aus Zeiten und Verhältnissen datiren, wo die Juden in isolirter Stellung, mit dem Staats= und bürgerlichen Gesetze in

---

79) Geiger in seinem Gutachten über Militärpflichtigkeit der Juden, S. 12. 13, sucht die religiöse Zulässigkeit oder Pflichthaftigkeit der Theilnahme der Juden am Kriegsdienst mit Hintansetzung des Ceremonialgesetzes aus der Rücksicht auf פיקוח נפש die Pflicht der Selbsterhaltung und Abwendung der im Geleite des Krieges entstehenden Lebensgefahr, welcher jede andere Rücksicht der Gesetzerfüllung sich unterordnen muß, herzuleiten. Allein die Pflicht der Selbsterhaltung ist etwas Individuelles und ein rein persönliches Interesse. Der Jude, der aus solchem Grunde an der Vaterlandsvertheidigung theilnimmt, vereinigt nicht sein individuelles Interesse mit dem des Vaterlandes, läßt noch weniger seine Sonderinteressen in der allgemeinen Wohlfahrt aufgehen, sondern verfährt ganz egoistisch und hat keinen Beweis von Zusammenwerfung seines Looses mit dem des Vaterlandes geliefert. Eben darin unterscheidet sich der talmudisch=gesetzliche Standpunkt von dem unsrigen, daß jener keinen eigentlichen Begriff von einem Staate als solchen, von einer allgemeinen Wohlfahrt des Organismus hat, und darum die Unterordnung des Ceremonialgesetzes nur aus der individuellen Lebensgefahr und der Pflicht der Selbsterhaltung des Individuums zu erklären weiß, während wir die Gefahr des Staatsganzen, die bedrohte allgemeine Wohlfahrt als den alleinigen Verpflichtungsgrund für alle Bürger, die Erhaltung des Staats allen andern Rücksichten vorzuziehen, hinstellen. Sind die Juden in den Staatsverband eingetreten, so ist auch für sie die Vaterlandsvertheidigung eine höhere Pflicht als jede Selbsterhaltung geworden. Selbsterhaltung wäre auch manchmal durch Desertion möglich, was der größte Verrath am Vaterlande ist. Daher hat man nur zu beweisen, daß der Jude dem Staate angehört, womit alles Uebrige bewiesen ist.

keinen innigen Connex getreten waren, mithin denselben für unsere Zeitverhältnisse, wo diese Isolirtheit immer mehr schwindet und eine durchdringende Verallgemeinerung der weltlichen Angelegenheiten der Juden mit dem Staatsgesetze von Innen und von Außen angestrebt wird und zum großen Theile erstrebt ist, gänzlich die Berechtigung fehle, so hat diese Erscheinung etwas Natürliches und nichts Auffallendes [80]).

Ein

80) Diese immer größer werdende Verallgemeinerung der Verhältnisse der Juden mit den Staatsgesetzen sowohl als mit den sonstigen socialen Verhältnissen der übrigen Landeseinwohner wird unsere Theologen — wenn diese erst ein kräftigeres, ein selbstständigeres Wirken für sich errungen haben werden — immer mehr von der dringenden Nothwendigkeit überzeugen, mit dem bestehenden Codex, oder Schulchan Aruch, eine zeitgemäße Revision vorzunehmen, da derselbe durch gedachten Umstand großentheils obsolet und von selbst außer praktischer Anwendung gekommen ist, und ein müssiges Stehenbleiben vieler unanwendbarer gesetzlicher Bestimmungen unter so vielen andern gültigen und angewandten Gesetzen nicht selten zu unseligen Mißverständnissen Veranlassung geben muß. So wäre z. B. für alle in christlichen und mohammedanischen Ländern wohnenden Juden sämmtliche Abschnitte im Jore deah über הלכות עכו״ם, die nur unter Heiden und im Verhältniß und Verkehr mit diesen anwendbar sind, völlig überflüssig und nutzlos. — Maimonides, der unter Mohammedanern lebte, ist in Bezug auf diese tolerant und freisinnig genug, ihnen h. Machaloth Assuroth 11, 7. mit den Worten: כל גוי שאינו עובד עכו״ם כגון אלו הישמעאלים, jeden polytheistischen Charakter abzusprechen. Seine irrige Ansicht das. (ed. Amst.) in Bezug auf Christen (vergl. h. Akum 9, 4, seinen Mischnahcommentar Abodath Elilim 3), in der er übrigens der Lehre des Islam zu folgen scheint, wird, wie bereits oben in einer Anmerkung nachgewiesen worden, von allen andern Gesetzlehrern als ein Irrthum erkannt und von keinem heutigen Juden getheilt. — Mit diesen העכו״ם wären ferner alle übrigen gleichfalls in polytheistischer Annäherung und im Verhältniß mit Götzendienern ihren Grund ha-

Ein Fall dagegen von rein weltlicher und rechtlicher Natur, wobei das bürgerliche Gesetz mit den Religions=

benden antisocialen Absonderungsgesetze, die mit dem Geiste und dem Streben der heutigen Juden im schneidendsten Widerspruche stehen und nur dieses zu verdächtigen geeignet sind, als z. B. das Brod= und Weinverbot פת כותי und סתם יינם grundlos und unanwendbar geworden. Ersteres hat bereits viele gesetzliche Einschränkungen erfahren (s. Jore deah 112, 2) und ist beinahe ganz aus dem Leben geschwunden. Letzteres wird gleichfalls im Leben wenig beachtet und würde gleich dem erstern vollends gänzlich in Vergessenheit gekommen sein, wenn nicht einerseits die Industrie sich seiner als Erwerbsquelle bemächtigt hätte, andererseits die Gedankenlosigkeit, die sich sonst den Wein schmecken läßt, das Verbot desselben noch bei gottesdienstlichen Handlungen, als קידוש, הבדלה ꝛc. in Anwendung brächte, was um so thörichter erscheint, wenn an den Grund des Verbotes משום בנותיהם gedacht wird. — Der letzte Grund des Weinverbotes ist aber unstreitig Götzendienst, daher in christlichen Ländern, wo dieser Grund mit andern auf denselben zurückgeführten Gesetzen wegfällt (Jore deah 148, 12), auch das Weinverbot hinsichtlich seiner Erweiterung auf jede Art des Genusses איסור הנאה, aufgehört hat, und nur auf das Trinken eingeschränkt worden ist (Das. 123, 1. Abodath Elilim 57 b. Tosaphot). Die Inconsequenz, jeden anderweiten Genuß zu gestatten und nur das Trinken zu verbieten, während das Verbot ursprünglich Beides enthielt, wird namentlich von Salomon b. Adereth (s. תורת הבית Abschn. 5, 1) dadurch erklärt, daß angenommen wird: das ursprüngliche Verbot betreffe nur das Trinken, und zwar zur Verhütung näherer Verbindungen mit den Andersglaubenden חתנות, zu welchem erst später das Verbot eines jeden anderweiten Gebrauchs hinzukam, weil man sah, daß wirklich Weinopfer stattfanden, daher dieses letztere Verbot nur bei Götzendienern stattfindet und darum heute aufgehört hat. ומכאן סמכו הגאונים ז״ל להתיר מגען של ישמעאלים הללו בהנאה שהרי אינן עובדין ע״א, וכל שאינו עובד ע״א יינו אסור בשתיה משום בנותיהן דגזרה ראשונה לאסור שתיה בלבד היתה ומשום גזרת בנותיהן. אבל איסור הנאה שגזרו ב״ד שלאחריהם ומשום חשש ניסוך לא גזרו אלא בנכרי עובד ע״א שמנסך אבל בשאינו עובד ע״א לא היתה גזרה. Nehmen wir diese geschichtliche Erklärung des Weinverbotes, mit der auch Mai=

grundsätzen der Juden streiten möchte, ist mir durchaus nicht bekannt. Auch kann ein solcher gar nicht existiren,

---

monides h. Akum 11, 3 (vergl. Keßeph Mischnah das. §. 7), durch die Nichterwähnung des Grundes משום בנותיהן und die Wendung שאין אנו יודעין אם נתנסך או לא נתנסך übereinzustimmen scheint, als richtig an, so muß zur Begründung unserer Ansicht, daß für das Weinverbot unter nicht götzendienerischen Völkern kein Grund vorhanden sei, bemerkt werden:

a) Daß selbst für das ursprüngliche Trinkverbot die Rücksicht auf בנותיהם oder חתנות noch nicht letzter Grund sei, da בנותיהם selbst auf Götzendienst zurückgeführt wird: ועל יינם משום בנותיהם ועל בנותיהם משום דבר אחר (Abodath Elilim 36 b. [S. Raschi das.] Sabbath 17 b.). Wie nun die spätere Erweiterung dieses Verbotes und die Ausdehnung desselben auf איסור הנאה unter Verhältnissen nicht stattfindet, in welchen polytheistische Annäherung nicht zu befürchten steht, so muß auch das ursprüngliche Trinkverbot, das in der Idolatrie seinen letzten Grund hat, überall von selbst aufhören, wo solche nicht vorhanden ist. Hier kommt auch nicht das דבר שנאסר במנין und אין ב״ד יכול לבטל כו׳ in Anwendung, da hier überall nicht von der Aufhebung eines in Kraft getretenen Verbotes, wie mit dem Oel, die Rede ist, sondern von der Nachweisung, daß in den bezeichneten Verhältnissen ursprünglich kein Verbot stattgefunden hatte, wie dies mit dem spätern Verbote des איסור הנאה und dem Verbote des משא ומתן ביום אידם der Fall ist, von welchem letztern Tosaphot zu Abodath Elilim 57 b. richtig bemerkt: ולא הוצרך מנין אחר להתירו כי ודאי מתחילה לא גזרו עליהם, weshalb auch die völlige Beseitigung, oder richtiger, der Beweis der ursprünglichen **Nichtstatthaftigkeit** des Weinverbots in christlichen und mohamedanischen Ländern keines Synodalbeschlusses bedarf, so lange dieser Beweis nicht als unrichtig nachgewiesen wird. Die Entkräftung des Beweises kann aber nicht durch bloße Berufung auf die Autorität der Gelehrten geschehen, sondern muß in der Richtigkeit ihrer Folgerung und in der Consequenz ihrer Schlüsse begründet sein, da diese Gelehrten dem Talmud gegenüber durchaus aller Autorität entbehren, und die Aengstlichkeit ihrer Forschung, wodurch sie ältere Verbote des Talmuds, die zu ihrer Zeit begründet waren, auf spätere Zeiten und Verhältnisse übertrugen, wo alle Mo-

da in Bezug auf Rechtsverhältnisse der Grundsatz: „das Staatsgesetz ist Gesetz“ Anwendung findet.

---

tivirung fehlt, und wodurch sie mit sich selbst in Widerspruch geriethen, nur den abschrecken kann, dem blinder Autoritätsglaube höher als Wahrheit gilt. Wo die Noth drängte, als z. B. der Verkehr vor und an den Festtagen (Jore deah 148, 12), die Rettung des Vermögens (das. 123, 1), da sahen sie sich zu Concessionen nothgedrungen. Wir wollen aber nicht abgerissene Concessionen, sondern consequente Durchführung des angenommenen Princips, daß jede Rücksicht auf Polytheismus heute wegfällt.

b) Betrifft das Verbot התנות oder בנותיהם, nämlich mit Andersglaubenden sich ehelich zu verbinden, biblisch nur die sieben canaanitischen Völker (Exod. 34, 15. Deutr. 7, 3. Vergl. Michaelis, Mos. Recht, Th. 2. §. 100), rabbinisch alle andern Heiden oder Götzendiener und ist mit nicht polytheistischen Völkern auch rabbinisch nicht verboten. דאורייתא שבעה נכרים אבל שאר אומות לא ואתו אינהו וגזור אפילו שאר אומות (Abodath Elilim 36 b. Vergl. Kiduschin 68 b.). Maimonides (h. issure biah 12, 1) behauptet zwar, daß das biblische Verbot sowohl die sieben canaanitischen als andere heidnische Völker betreffe: אחד שבעה עממין ואחד כל האומות באיסור זה. Allein außerdem, daß dieses dem natürlichen Sinn und Zusammenhang der beiden angeführten Bibelstellen widerspricht, ist seine Hinweisung auf Nehemia 10, 13 eine schwankende Stütze, da dort, wie aus Nehemia 13, 23; Esra 9, 11. 12, 14. 10, 2 deutlich zu ersehen ist, auch nur von canaanitischen Völkern, wenigstens nur von solchen, die in Palästina wohnten und in dem Gräuel des Götzendienstes am tiefsten versunken waren, die Rede ist. Das mit diesem Heirathsverbot im Zusammenhange stehende ולא תדרשו שלומם וטובתם עד עולם (Esra 9, 12) beweist zur Genüge, daß hier nur canaanitische Völker gemeint seien. Auch wird Maimonides hierin von Moses Mikozzi סמג לאוין קי״ב mit den Worten: אבל משאר אומות מותר להתחתן, und Tur Eben Haeser Cap. 16 ausdrücklich widersprochen: וכל שאינו כך אלא בשבעה אומות דלא קיל״ל כרש״ דאמר כי יסיר לרבות כל המסירין. Der Grund für diesen Unterschied zwischen Palästinensischen und andern Heiden ist nach סמג ibid. und Raschi Kiduschin 68 b. in dem unverhältnißmäßig stärkern Fanatismus der erstern im Vergleich mit letztern zu suchen, worauf der Grundsatz (Chu-

B. Nicht minder wichtig ist der zweite Punkt, nämlich, daß gewisse weltliche Verhältnisse der Juden unter-

---

lin 13 b.) גוים שבח״ל לאו ע״א הן (Vergl. Maimon. ספר המצות 187, der es mit andern Worten erklärt: שהם שרש ע״ז ויסודם הראשון) beruhet; daher auch in vielen andern Beziehungen, als z. B. hinsichtlich des Verkehrs vor dem Festtage (Abodath Elilim 7 b.) dieser Unterschied stattfindet. Nach Tosaphot zu ibid. 20 a. sind alle im Talmud vorkommenden, aus Deutr. 7, 3 לא תחנם hergeleiteten Engherzigkeiten gegen Andersglaubende nur auf die sieben canaanitischen Völker zu beziehen, wie dieses Moses Mikozzi (סמג לאווין של״א) auch von der stärksten dieser Art, nämlich der Abodath Elilim 25 b. Jore deah 158; Choschen ha-Mischpat 425, 5. vorkommenden, sehr richtig behauptet: ועיקר פשוטו לא תרחם עליהם אלא תהרגם ומדבר בשבעה עממין. Wenn aber alle diese heute in den meisten von Juden bewohnten Ländern in jedem Betracht unausführbaren Gesetze dennoch in dem Codex sich befinden, so sind sie darum nicht minder als längst abgeschafft, oder richtiger als längst völlig erloschen und gänzlich ausgestorben zu betrachten. Es sind Mumien, welche die Rabbinen aus wohl begreiflicher Aengstlichkeit unter den Lebenden als gespenstische Leichenbilder stehen ließen. — Man wird sich demnach um so weniger wundern, daß sie bei dem rabbinischen Eheverbot den wichtigen Unterschied nicht hervorgehoben, der hierin zwischen heidnischen und monotheistischen Völkern obwaltet. Es lag einmal in ihrem Wesen, zu schweigen, wo die Noth nicht zu reden gebot. Für uns aber kann kein Zweifel über das Nichtvorhandensein eines Eheverbots zwischen Juden und Andersglaubenden, wofern diese nur einer monotheistischen Religion angehören, obschweben, und wir finden den deßfallsigen Ausspruch des Pariser Sanhedrin (S. Jost G. d. J. Th. 9, S. 125) vollkommen begründet. Dieser lautet: „Die Vermischung mit Christen ist nicht gesetzlich untersagt. Das alte Gesetz, sich mit Fremden zu verheirathen, betreffe blos die Blutsvermischung mit Heiden. Die bisherigen Hindernisse gemischter Ehen zwischen Juden und Christen bestehen vornehmlich in den religiösen Formen zur Schließung einer Ehe, womit die Geistlichen und die Rabbinen in Verlegenheit kämen. Eine ohne Zuziehung des Rabbinen zwischen Juden und Christen eingegangene Ehe werde von den Rabbinen als gültig be-

einander mit religiösen Vorschriften in Verbindung stehen, in deren Rücksicht die Beurtheilung jener Verhältnisse

---

trachtet, und der jüdische Theil der Ehe immer noch als Mitglied des Judenvereins betrachtet." S. Creizenach's Thariag, Verbot 112. — Die Bemerkungen, die B. Bauer (Judenfrage S. 111) zu dieser Erklärung macht, beruhen theils auf factischen Unrichtigkeiten, theils auf mangelhafter Kenntniß des jüdischen Eherechts. Denn weder hat der Sanhedrin die Ehe als unfähig erklärt, mit den kirchlichen Formen bekleidet zu werden, noch kennt das Judenthum kirchliche Formen für den Civilact der Trauung.

Ist aber die eheliche Verbindung zwischen Juden und Christen gesetzlich nicht verboten, so kann auch das Weinverbot, das nur auf solcher Voraussetzung beruhet, nicht Raum finden, da ein nicht ehelicher Umgang mit Bekennern des Judenthums nicht minder als mit andern Confessionen religiös-moralisch verboten ist. Das rabbinische Weinverbot konnte also nur unter Heiden stattgefunden haben, wo einerseits wirklich Weinopferungen vorkamen, andererseits der eheliche Verband mit denselben in der That verboten war und ein näherer Umgang mit denselben nur zur Unsittlichkeit führen mußte. — Wir tragen also kein Bedenken, das Weinverbot in christlichen und mohammedanischen Ländern sowohl hinsichtlich des Trinkens als jedes andern Gebrauchs, nicht als aufgehoben (wozu ein Synodalbeschluß erforderlich wäre), sondern als nie vorhanden gewesen zu erklären.

Ferner sind nach staatsgesetzlicher Aufhebung des Kirchenbannes sämmtliche הלכות נדוי וחרם (Jore deah 334) antiquirt und stehen gleichfalls als müssige Figuranten unter praktischen Gesetzen. — Daß es keinem Juden mehr in den Sinn kommt, sich über die landesgesetzlich erlaubten Zinsen, worauf aller Verkehr größtentheils basirt ist, einen Skrupel zu machen, mithin die so vielen Abschnitte und minutiösen Satzungen über הלכות רבית (Jore deah 159—177) ihrem Inhalte und ihrer religiösen Bedeutung nach — da auf das mosaische Wuchergesetz, als ein bürgerliches, der im Civilrecht vollgültige Grundsatz, nur die Verfügung des Staatsgesetzes anzuerkennen, volle Anwendung findet — antiquirt und überflüssig geworden sind, ist allbekannt.

Was die Speisegesetze betrifft, so haben diese — die heidnischen Opfermahlzeiten (Exod. 34, 15) ausgenommen —

dem Landesgesetz entzogen und dem jüd. Rechte und Richter unterworfen werden sollen. Als solche weltliche Verhältnisse werden näher bezeichnet:

---

durchaus keinen polytheistischen Grund. Ob sie, wie so oft behauptet worden, Polizei- und Sanitätsgesetze sind, mithin in Ansehung ihrer Gültigkeit an Verfassung, Klima rc. gebunden sind, mag hier unerörtert bleiben. Nur der oft wiederholte, namentlich von Bruno Bauer (Judenfrage S. 30 u. a. O.) hervorgehobene Unsinn: „daß der Jude seine schönsten Reden von Gleichstellung mit Andern und von Menschlichkeit durch die That widerlege, da er alle Anderen außer den Juden für unrein erklärt und als Jude für unrein erklären muß. Seine Speisegesetze sind die Erklärung, daß alle Anderen außer den Juden nicht seines Gleichen, nicht Mit-Menschen sind," soll hier in seiner nackten Blöße gezeigt werden. Wahrscheinlich hat der biblische Ausdruck von "reinen" und "unreinen" Thieren (3. B. M. 11) den großen Kritiker zu dieser Aeußerung verleitet, ohne zu bedenken, daß dieser Ausdrück „rein" und „unrein" nichts anderes als „erlaubt" und „verboten" bedeutet, daß ein sogenannt unreines Thier denjenigen, der es ißt, nicht levitisch unrein macht, wenn es nicht gefallen und ein Aas נבלה geworden ist, dessen bloße Berührung verunreinigt, wie dies das. 5, 2. 11, 24 ausdrücklich gesagt ist: "wer ihre Aeser berührt, soll bis zum Abend unrein sein." Der Ausdruck das. V. 25: „wer sie berührt, soll unrein sein," bezieht sich gleichfalls nur auf gefallene Thiere, wie dies Ebn Esra das. erklärt und noch dazu bemerkt: ויש מִין ממיני הצדוקים שאמרו כי כל הנוגע בהם והם חיים יטמא, ואין צורך להשיב על דברי שגעון כי הכתוב לא אסר אלא בשרם ואמר ובנבלתם לא תגעו. Ganz unparteiisch erklärt Michaelis (Mos. Recht Th. 4. §. 202): „Reine und unreine ist so viel als zur Speise gewöhnliche und ungewöhnliche Thiere." Ferner das. S. 182: „Sobald man weiß, was reine und unreine Thiere heißt, fallen manche zum Theil lächerliche Irrthümer weg, von denen auch große Gelehrte nicht ganz frei gewesen sind. Unrein, von Thieren gebraucht, ist gar kein heruntersetzendes Beiwort: unter allen Thieren war der Mensch das unreinste, das ist, man durfte am allerwenigsten Menschenfleisch essen. Und so ist es bei jeder Nation, die man nicht unter die Menschenfresser zählt.

1) Die Eingehung und Scheidung der Ehe. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Eingehung der Ehe, nämlich das vinculum matrimonii, wie auch deren Trennung, als kirchlich-religiöse Acte, nur von der betreffenden Kirche und deren Dienern, hier also den Rabbinen, oder was in der jüd. Kirche als solche gelten, vollzogen werden müssen, und zwar nach den von der Kirche darüber festgestellten Normen und Observanzen. Eben sowohl muß jede Frage, die darüber entsteht: ob die Eingehung einer Ehe gültig, d. h. nach den in der Kirche darüber herrschenden Vorschriften vollzogen; ob eine Ehescheidung gültig, gleichfalls in dem Sinne, ob sie mit Berücksichtigung der in der Kirche darüber vorgeschriebenen Formalitäten vor sich gegangen? lediglich zur Competenz der Rabbinen, als der Gesetzkundigen, gehören, da diese Fragen, wenigstens der allgemeinen Annahme nach, religiöse Momente betreffen, auf welche der Staat, dem die Gewissensfreiheit der Unterthanen heilig ist, jedes directen Einflusses sich zu enthalten hat. Diese und ähnliche Fragen werden nach den in der Kirche, der allgemeinen Annahme nach, als religiös geltenden Grundsätzen entschieden, auf welche der Staat einzuwirken mit Recht verzichtet. Ganz anders verhält es sich aber, wo die Frage entsteht: ob jemand zur Eingehung einer Ehe gesetzlich verpflichtet sei? Diese

---

Der Löwe und das Pferd sind unreine Thiere, aber den Hebräern eben so wenig verächtlich als uns." Ueberdies hat B. Bauer bei dieser unkritischen Anklage übersehen, daß die levitischen Reinigungsgesetze nur ausschließend für die Juden gegeben waren, und daß auf diejenigen, welchen die Reinheit nicht geboten war, auch der Begriff der Unreinheit durchaus nicht zu beziehen ist. Vergl. Creizenach's Thariag Verbote 127.

Pflicht, welche ein von einer andern Person erworbenes Recht voraussetzt, mag herrühren von einem mündlich oder schriftlich gegebenem Versprechen, oder von einer andern Handlung, aus welcher Rechte und Pflichten entspringen, bleibt, außer der ihr wie jeder andern inwohnenden religiös-moralischen Nöthigung, doch immer in ihrer Erscheinung, d. h. inwiefern sie auf Erfüllung durch gesetzlichen Zwang Anspruch macht, eine solche, deren Beurtheilung dem weltlichen Gericht anheim fällt. Immer ist das Moment, woraus eine Pflicht auf der einen und ein Recht auf der andern Seite erwächst, nicht religiöser, sondern rein weltlicher und rechtlicher Natur, über dessen Entscheidung kein anderes als das Landesgesetz competent ist. Es ist ein Irrthum, wenn man, wie es noch in vielen deutschen Staaten[81]), in welchen die jüd. Autonomie im Allgemeinen abgeschafft ist, der Fall ist, Eheverträgen, aus dem Grunde, weil sie auf ein Object Bezug nehmen, dessen äußere Form allerdings als ein religiöses Moment der Kirche zusteht, einen religiösen Charakter, den sie durchaus nicht haben, vindiciren, die sonst landesgesetzlich vorgeschriebene rechtsgültige Form hier für entbehrlich halten, und die aus denselben entstehenden Differenzen und Rechtsfragen aus vermeintlicher Schonung der Gewissensfreiheit der Entscheidung der jüd. Richter nach dem jüd. Recht überweisen zu müssen glaubt. Es ist dies Verfahren um so weniger zu billigen, als den gesetzlichen Bestimmungen des sogenannten jüdischen Kirchenrechts hierüber durchaus keine religiöse, namentlich spezifisch verschiedene religiöse Anschauung zu Grunde liegt.

[81]) Namentlich in Norddeutschland, als Mecklenburg, Hamburg u. m. a.

Vielmehr sind sie ganz vom allgemein rechtlichen Standpunkt aufgefaßt, daß gewisse Förmlichkeiten, die sich das jüd. Recht in Ermangelung anderweiter staatsgesetzlicher Bestimmungen selbst geschaffen, mehr oder weniger Verbindlichkeit haben. Von Religionsgrundsätzen als solchen ist hier, außer dem Kirchenbann als religiösem Zwang, nirgend die Rede [82]).

Dasselbe gilt auch von der Frage: ob eine Ehescheidung gesetzlich sei, nämlich in dem Sinne, ob ein Ehegatte die Berechtigung für sich habe, die bisherige Ehe in ihren bürgerlichen Wirkungen durch den Richter aufheben zu lassen? Die Ehescheidung selbst, als eine religiös-kirchliche Handlung, mit ihren religiösen Folgen, bewirkt der rituelle Scheidebrief nach den dabei zu beobachtenden Förmlichkeiten. Die Gründe aber, kraft deren ein Ehegatte das Recht haben soll, von dem andern durch den Scheidebrief getrennt zu werden und die bisher bestandenen Rechtsverhältnisse zu lösen, sind ebenfalls nicht religiöser, sondern bürgerlicher und rechtlicher Natur, worüber nur das Landesgesetz zu entscheiden hat. Die Frage z. B.: ob Mißhandlungen, bösliche Verlassung, Verweigerung der ehelichen Pflichten rc. einen rechtlichen Grund zur Ehescheidung enthalten, sind nichts weniger als religiöse Fragen. Ein prüfender Blick auf die Mischnah und Gemara Kethuboth 77 a. und b. und Eben Haeser C. 154 ff., wo die Rechtsgründe zur Ehescheidung angegeben sind, wird hinlänglich beweisen, daß man hierbei nicht von religiösen Gesichtspunkten ausgegangen, und daß jede confessionell modi-

---

[82]) Siehe Eben Haeser C. 50. §. 4. 5. 6. ff., wo sich Alles um die Conventionalpöne drehet und nach juristischen Begriffen verfahren wird.

ficirte religiöse An= und Rücksicht ihnen durchaus fremd sei, und daß sie lediglich aus dem rein rechtlichen Bewußtsein, freilich unter Einflüssen einer der unsern völlig entfremdeten Zeit, geschöpft sind. Es ist nicht schwer, die Unhaltbarkeit vieler der dort angeführten Ehescheidungsgründe für unsere Zeit und bürgerlichen Zustände nachzuweisen. Namentlich spielen gewisse unleidliche Krankheiten und Gewerbe, die nichts weniger als unmoralischer Natur sind, eine Hauptrolle dabei, wo hingegen nach unsern Begriffen von der heiligen und innigen Gemeinsamkeit des ehelichen Verbandes die Ehegatten zur Theilung und gemeinschaftlichen Tragung solcher und aller Mißgeschicke, wofern sie unverschuldet sind und das höhere Sittlichkeitsgefühl nicht verletzen, religiös=moralisch verpflichtet sind. Dagegen werden wieder andere, allerdings erhebliche und ehrenrührige Gründe (das. §. 1. Anm. am Schlusse[83]) als unzulänglich erklärt; thätliche Mißhandlungen von Seiten des Mannes, wenn sie sich nicht bis zur Gewohnheit wiederholen, blos als eine dem Israeliten ungeziemende Unschicklichkeit, keineswegs aber als Scheidungsgrund, nach

[83]) Nach Chacham Zebi R. G. A. 133 ist erwiesener Ehebruch des Mannes kein Scheidungsgrund für die Frau. Der das. unter andern angeführte Grund dafür, daß die Sünde durch Kirchenbuße gesühnt werde, beweis't, daß die größte Pflichtverletzung gegen die Frau hierbei gar nicht in Betracht kommt. — Andauernde Ausschweifung des Mannes ist nur ein indirekter Scheidungsgrund, weil solche Verarmung zur Folge haben könne, wodurch der Mann außer Stand gesetzt würde, die Pflicht der Ernährung zu erfüllen, welchem aber gedachtes G. A. nicht beistimmt. Also nur die Nichterfüllung ausdrücklich eingegangener Verpflichtungen enthält einen Rechtsgrund zur Ehescheidung, wovon aber die Keuschheit des Mannes ausgeschlossen ist!

manchen, wofür sich Isserls (das. §. 2. Anm.) entscheidet [84]), sogar in gewissen Fällen [85]) als erlaubt betrachtet [86]). Als die schwersten Vergehungen außer dem erwiesenen Ehebruch der Frau — in deren Folge die Ehescheidung sogar mit gänzlichem Verlust der Kethuba und theilweisem der illata zum Nachtheil der Frau erkannt wird, gelten, nebst den moralisch-religiösen, auch die ceremoniell-religiösen (Kethuboth 72 a. Eben Haeser 115, 1—5 [87]), während

[84]) Mordechai Kethuboth Abschn. 7. Isserlein R. G. A. 218.

[85]) Nämlich wenn sie ihm, seinen oder ihren Eltern flucht. Joseph Karo (s. Beth Joseph das.) will die thätliche Mißhandlung Seiten des Mannes durchaus nicht als Scheidungsgrund gelten lassen. Aus allen Quellen geht hervor, daß nur, wenn das Schlagen dem Manne habituell und hierdurch der Frau physisch unerträglich geworden, es sich zum Scheidungsgrund qualificirt.

[86]) Gebrechen des Mannes, als Verlust eines Beines, Armes oder Auges, geben der Frau kein Recht auf Scheidung, wohl aber gänzliche Erlahmung oder Erblindung. — Eben Haeser 154. §. 4. — Täglich wiederkehrender Wahnsinn des Mannes, wobei das Leben der Frau gefährdet ist, berechtigen diese nicht zur Scheidung, weil die Gelehrten dieses Grundes nicht erwähnten. Das. §. 5.

[87]) Hier kann nicht von den das. §. 1 u. 2 genannten die Rede sein. Denn sowohl die in §. 2 genannten sittlichen Verbrechen, als auch die in §. 1 erwähnten religiösen Vergehungen der Frau, wodurch das religiöse Gewissen des Mannes verletzt wird, müssen wir als einen guten Grund anerkennen. Mag die Frau über diese religiösen Ceremonialgesetze denken wie sie will, so hat sie doch nicht das Recht, den Mann, der einer andern Ueberzeugung lebt, wider seinen Willen zur Umgehung dieser Verbote zu verleiten. Hier ist das Vergehen der Frau ein moralisches. Unsere Rüge trifft blos das in §. 3 angeführte Ausgehen auf freier Straße mit unverschleiertem Haupte, wobei des Mannes Gewissen durchaus nicht verletzt und betheiligt, und es gerade umgekehrt ein gewaltiger Eingriff in die Gewissensfreiheit der Frau ist, sie gegen ihre Ueberzeugung zur Beobachtung einer religiösen Ceremonie, oder — zur Ehe-

nach unsern Begriffen und Landesgesetzen Ehen doch auch unter Personen verschiedener Confessionen als gemischte, und in manchen Staaten auch unter Juden und Christen stattfinden können, um so mehr unter Personen einer und derselben Confession von verschiedener Denkungsart über die Verbindlichkeit gewisser religiöser Gebräuche und verschiedener hierauf bezüglicher Handlungsweise. Jeder Ehescheidungsgrund als solcher spricht die Ehe als in den Grundfesten ihres sittlichen Bestandes erschüttert und getrennt aus. Der Richter, der in Folge dieses Grundes die Ehescheidung erkennt, vollzieht sie nur, d. h., er läßt das Factum der Trennung in der Erscheinung sich verwirklichen, welches schon früher in der Idee und moralisch stattgefunden hatte. Wäre nun die Verschiedenheit der religiösen Denkungs- und Handlungsart ein wirklicher Ehescheidungsgrund, wie viele glückliche Ehen müßten wir heutiges Tages bei der so häufigen Divergenz der religiösen Ansichten in allen Confessionen als moralisch getrennt betrachten [88])! Es wird

---

scheidung zu zwingen. — Im Hause und in dessen nächstem Bezirk ist das völlige Entblößen des Hauptthaares der Frauen nach den gewichtigsten Meinungen erlaubt. S. die Commentare das. und Mose Alaschkar R. G. A. Nr. 35.

88) Aehnlich dem ist die Aeußerung der Gemara in Bezug auf das Entblößen des Hauptthaares im nächsten Hausbezirk (Kethuboth 72 b.): אם כך לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה. — Eine von gründlicher Sachkunde zeugende, wenn auch nicht vollständige Zusammenstellung der Ehescheidungsgründe findet man in dem L. B. des Orients, 1842, Nr. 14, vom Kirchenrath Dr. Meyer, Rabbiner in Stuttgart. Vergl. Mendelssohn Ritualgesetze der Juden, Abschn. 17, §. 1. S. 168, der unter den Ehescheidungsgründen anführt: „Ferner, wenn sie nicht nur selbst den Gesetzen der mosaischen Religion zuwider lebt, sondern auch veranlasset, daß der Mann sie unwissend übertrete," welches unrichtig ist, da, wenn sie selbst ein Ceremonialgesetz — welches mit der Keuschheit nichts zu

aber kein Unbefangener zweifeln, daß ein aus dem religiösen Leben entnommener Ehescheidungsgrund nichts weniger als ein *religiöser* sei. Das betreffende Gesetz, welches in solchen Fällen eine Ehescheidung erkennt, ist nicht ein *Religionssatz*, welcher ausspricht: „du mußt die Ehe mit deiner Frau, die sich eines solchen religiösen Vergehens schuldig macht, aufheben [89])," sondern ein *Rechtsgrundsatz*, welcher ausspricht: „du hast einen *Rechtsgrund*, die Ehescheidung zu *fordern*." Als *Rechtsgrund* aber muß die Erwägung desselben dem Landesgesetz, welches an die Stelle des jüd. Rechtes getreten ist, überlassen bleiben. Von Beeinträchtigung der Religions- und Gewissensfreiheit kann hier nicht die Rede sein, da alles die Rechtsverhältnisse der Juden Betreffende nach dem mehrerwähnten, in seiner ganzen Ausdehnung als geltend nachgewiesenen Grundsatz: „das Staatsgesetz ist Gesetz" vor das Forum der

---

schaffen hat — übertritt, ohne den Mann dazu zu verleiten, so hat sie hierdurch dem Manne kein Recht zur Scheidung gegeben und ihre Handlung nur mit ihrem eigenen Gewissen zu verantworten, wie dies in בית שמואל das. §. 1. Lit. 1. ausdrücklich bemerkt wird: אבל משום שאר אסור שעשתה אינה יוצאת בלא כתובה. Das öffentliche Erscheinen mit unverschleiertem Haupte (ibid. §. 3.) hängt nach *talmudischen Begriffen* mit Zucht und Keuschheit zusammen, welches freilich nach unsern Begriffen nicht der Fall ist. Daher der auffallende Contrast zwischen *Gesetz* und *Leben* überall da sichtbar werden muß, wo noch das jüdische Eherecht normirend ist. Vergl. wissenschaftl. Zeitschr. für jüd. Theologie, Bd. 3. S. 363—375.

89) סוטה 25 a. Tosaphot das. Maimonid. über Frauensachen, C. 24. §. 16, daß in den fraglichen Fällen עוברת על דת ꝛc. der Ehemann nicht zur Ehescheidung religiös verpflichtet sei. Vergl. Isserlein Rechtssprüche 68; Tosaphot zu Sebachim 2 b., daß selbst bei erwiesenem Ehebruch der Mann nur das *Recht*, nicht aber die *Pflicht* zur Ehescheidung habe, wenn auch jeder eheliche Umgang mit ihr ihm untersagt ist.

Landesgesetze gehört. Man ist offenbar hierin zu weit gegangen, und hat alle rechtliche und bürgerliche Fragen und Consequenzen, die aus der Eingehung und Scheidung der Ehe hervorgehen, mit diesen selbst identificirt und daher die Grenzen, wo das Religiöse zu Ende gehet und das Rechtliche den Anfang nimmt, überschritten. Daher die Verwirrung [90]), welche in diesem Theil der Gesetzgebung

---

[90]) Vergl. Pfeifers praktische Ausführungen aus allen Theilen der Rechtswissenschaft rc. Bd. I. S. 140—150. Das Cap. XII., welches die Ueberschrift führt: „Die Rechtsstreitigkeiten der Juden werden, auch wenn sie die Erbfolge oder eheliche Vermögensrechte derselben zum Gegenstande haben, nach dem gemeinen Rechte entschieden,“ beginnt mit dem allg. Grundsatz: „Judaei communi romano jure viventes in his causis, quae non tam ad superstitionem eorum, quam ad forum *et leges et jura* pertinent, adeant solenni more judicia, omnesque *romanis legibus* conferant et excipiant actiones“.... „Ueber die heutige Anwendbarkeit dieses Grundsatzes in seiner vollen Allgemeinheit,“ heißt es das., „herrscht aber unter den Rechtsgelehrten eine eben so große Verschiedenheit der Meinungen, als über die einzelnen Modificationen seiner Anwendung unter der Voraussetzung, daß derselbe nicht unbedingt zur Anwendung komme. Darin zwar stimmen alle überein, daß als Regel anzunehmen sei: auch die Juden sind in ihren bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten nach dem gemeinen Recht zu beurtheilen; allein mehre Schriftsteller, besonders ältere, beschränken diese Regel durch sehr erhebliche Ausnahmen, indem sie dieselbe entweder auf alle Streitigkeiten der Juden unter sich, oder wenigstens auf Ehesachen überhaupt und auf die Erbfolge, ganz unanwendbar halten..... Den Ungrund aller dieser Ausnahmen, insofern von rein bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten die Rede ist, haben dagegen, nach dem Vorgange der beiden Böhmer in den genannten Schriften näher auseinanderzusetzen gesucht, vorzüglich Eichmann und Glück, deren letzterer insonderheit als Resultat angiebt: daß in bürgerlichen Rechtssachen, z. B. Ehesachen (mit Ausnahme der dem jüd. Ritual überlassenen äußern Form), desgleichen bei Testamenten, Successionsfällen, Vormundschaften, Verträgen u. s. w.

herrscht, und die langwierigen und kostspieligen Prozesse, die daraus entstehen [91]), der nachtheiligen moralischen Einwirkung nach Außen und nach Innen im Allgemeinen nicht zu gedenken, da man immer nicht das Religiöse vom Rechtlichen scharf zu trennen weiß, deren Verwechselung aber der Religion wie dem Recht von gleich schädlichem Einfluß sein muß.

2) Als ein zweites Beispiel weltlicher Verhältnisse, mit welchen die Religionsvorschriften der Juden in Verbindung stehen sollen, wird das eheliche Güterrecht und die daraus hergeleitete Erbfolge genannt.

Das jüd. Recht, nach welchem ein Ehemann seine Frau beerbt, ist nach der entschieden überwiegenden Ansicht kein biblisches, sondern ein spät rabbinisches (Kethu-

---

die Juden nach den gemeinen Rechten und den Gesetzen des Landes, in welchem sie wohnen.... sich zu richten schuldig seien." Besonders charakteristisch für unsere Ansicht ist folgender Passus: "Dies ist auch gewiß die ganz richtige Ansicht von der Sache, wogegen der für die unbedingte Ausnahme aller Rechtsstreitigkeiten der Juden unter einander vom gemeinen Rechte von den Vertheidigern derselben angenommene Grund, daß in Ansehung der privatrechtlichen Verhältnisse der Juden die besondern Gesetze und Gewohnheiten des jüdischen Volkes gleichsam als Statuten, oder Herkommen einer gewissen Classe von Personen, dem gemeinen Recht derogirten, offenbar auf einem ganz unrichtigen Begriffe von den Gesellschaftsrechten der jüdischen Gemeinheit beruhet, da mit dem Untergange des jüd. Staates auch die Wirksamkeit der Gesetze dieses Volkes, insoweit sie sich nicht auf dessen Religion beziehen, ihr Ende fand, und, wenngleich die Juden in den Staaten, worin sie leben, eine besondere Gemeinheit bilden, diese jedoch nur eine kirchliche ist, welche daher auch nur in Beziehung auf ihre Religion und deren Ausübung ein eigenes Recht haben kann."

91) S. v. Nettelbladt's Rechtssprüche des Ober-Appellations-Gerichts zu Parchim. Berlin 1837. Bd. 5. S. 74–80.

both 83 b. am Schlusse. Maimonid. Nachloth c. I. §. 6.) Die Deductionen der Gemara (Baba Bathra 111 b.), mit welchen sie für dieses rabbinische Erbrecht durchaus einen biblischen Hintergrund sucht, gehören zu den bizarrsten dieser Gattung und sind ein wahrhaftes Meisterstück halachischer Exegese, so daß eine derselben selbst dem Rabbinen (Raba das.) zu forcirt erscheint und er verwundert ausruft: „ein scharfes Messer, das den Bibelvers durchschneidet!" obwohl er selbst in seinen Versuchen nicht glücklicher gewesen zu sein scheint. Daß man schon längst die Härte dieses ehelichen Erbrechts zum Nachtheil der Verwandten der Frau lebhaft empfunden und zu deren Sicherstellung nach einer festen, der immer größern Entwickelung des germanischen Rechts sich nähernden rechtlichen Grundlage strebte, beweiset, daß Jakob Tam im 12ten [92]), nach Andern [93]) im 13ten Jahrhundert im Vereine mit den Gelehrten zu Narbonne für die Gemeinden Frankreichs und der Lombardei [94]), nach Andern der Normandie [95]), unter schwerer Strafe des Bannes [96]) den Synodal-Beschluß erlassen, daß das eheliche Erbrecht der Rabbinen für das erste Jahr nach der Hochzeit bei kinderloser Ehe außer Kraft treten und der Ehemann zur gewissenhaften Herausgabe aller von der verstorbenen Ehefrau ihm eingebrachten Güter verpflichtet sein soll [97]). Die Kraft, mit welcher der berühmte Enkel Raschi's ein nach Manchen biblisches, in

jedem

[92]) D. Gans.

[93]) Jochasin und Seder Hedoroth.

[94]) S. Tosaphoth Kethuboth 47 b. und Hagahoth Ascheri das.

[95]) S. Mordechai ibid.

[96]) S. besonders Col bo 117 דין תקנות ר' יעקב זצ"ל.

[97]) Vergl. Hagahoth Mordechai Kidduschin. Eben Haeser C. 53 und 118.

jedem Fall ein mit aller Strenge verschärftes rabbinisches Gesetz, von dem die Gemara (Kethuboth 83 b.) sagt, „daß die Rabbinen ihren Satzungen mehr Nachdruck als den biblischen Geboten selbst gegeben haben," dennoch aus Rücksicht auf dringende Zeitbedürfnisse außer Gebrauch gesetzt, beweiset, daß man nicht immer so ängstlich war, an dem Buchstaben geschichtlich überlieferter Institutionen zu rütteln, wenn sie auch durch Anlehnungen an den Bibeltext eine religiöse Sanction im Volke erhalten hatten, und daß jede Zeit Männer aufzuweisen hat, die Charakterstärke genug hatten, ihrer eigenen Einsicht zu trauen und wohlbegründeten Rücksichten einer fortgeschrittenen Zeit praktische Geltung zu geben. Daß man zu dem Bann als religiösem Zwang seine Zuflucht nahm, lag in den Verhältnissen jener Zeit und in der Ermangelung aller andern Mittel, um den zeitgemäßen Anordnungen Kraft und Nachdruck zu geben, wie dies in der ganzen jüd. Rechtssprechung charakteristisch ist, daß der Bann die Stelle der executiven Gewalt vertritt, oder sie selbst ist [98]), und namentlich schon früher bei den Synodal-Beschlüssen des Gerschom ben Jehudah, der Leuchte der Exulanten im 11. Jahrhundert, in Ansehung der Polygamie und der unfreiwilligen Ehescheidung der Fall gewesen. Die Stabilität des jüd. Rechts war damals eine in der Meinung der Juden unerschütterlich festbegründete Macht. Um es zu reformiren, mußte eine ebenfalls in der Meinung tief wurzelnde Macht in Anwendung gebracht werden, und diese war: die Furcht vor dem religiösen Bann. Das Kindesalter, das nicht aus eigener Erkenntniß für das Rechte sich selbstthätig bestimmt,

[98]) S. Col bo 116. 117.

muß bisweilen durch Gespensterfurcht dazu getrieben werden. Ein reiferes Alter und eine zur Erkenntniß des Bessern gereifte Zeit wird durch besonnene Prüfung das ihr Angemessene schon von selbst herausfinden.

Die Gemeinden zu Speyer, Worms und Mainz dehnten die Einrichtung des Jakob Tam und seiner Synode auch auf das zweite Jahr der Ehe, und auch bei Todesfällen des Mannes auf die vom Manne der Frau verschriebene Kethuba aus, wo bei letzterer Bestimmung ein nach Manchen biblisches, nach Andern rabbinisches Gesetz beseitigt worden [99]), beschränkten aber die Rückgabe im zweiten Jahre nur auf die Hälfte des Eingebrachten. Daher die sogenannte: Tekanath Schum תקנת שו״ם, die auch von andern Gemeinden in vielen Ländern angenommen und bei der Schreibung der „Tenaim achronim," einer Art Ehepakten, als Norm eingeführt wurde [100]). Das Gesagte bildet die Grundlage des ehelichen Güterrechts in Ansehung der daraus hergeleiteten Erbfolge, worüber das Spezielle in Eben Haeser Cap. 90, 118, wie auch bei Mendelssohn: Ritualgesetze der Juden, Abschn. 11 ff., in weiterer Ausführlichkeit angegeben ist [101]).

Inwiefern also bei dem ehelichen Erbrecht die Religion betheiligt wäre, ist offenbar nichts Anderes als das rabbinische

---

99) Siehe besonders darüber den Comment. בית שמואל zu Eben Haeser C. 53. §. 4, Anm. 16.

100) Eben Haeser das.

101) Die in Eben Haeser Cap. 85. 92. 96 bei Mendelssohn Ritualgesetze der Juden in Abschn. 9. 10 behandelten ehelichen Güterrechte sind rein juristischer Natur und stehen mit dem Religiösen in durchaus keiner Verbindung, weshalb wir sie von unserer Untersuchung über das religiöse Moment des ehelichen Erbrechts ausgeschlossen haben.

Gesetz, das den Ehemann zum Universalerben [102]) seiner Ehefrau einsetzt. Daß aber ein Erbrecht überhaupt als ein religiöses betrachtet werden soll, rührt, wie Maurenbrecher sehr richtig bemerkt, von der Eigenthümlichkeit des jüd. Rechtes her, das gemäß der theokratischen Verfassung des ehemaligen jüd. Staates manchen Grundsatz für ein in der Religion begründetes Recht erklärt, der bei allen andern Völkern vom irdischen Gesetzgeber ausgeht. Nach unsern Begriffen also, in welchen das politische Element mit allen seinen Consequenzen von der Religion streng geschieden wird, wo alle auf den ehemaligen jüd. Staat und dessen eigenthümliche theokratische Verfassung Bezug habende Gesetze für uns, die wir kein Volk mit irgend einem Schatten von politischer Bedeutung, sondern eine Glaubensgemeinde mit einer confessionellen religiösen Ueberzeugung bilden, als nicht mehr existirend betrachtet werden, für uns, die wir nur für unsere historische Religion Schutz und Anerkennung vom Staate in Anspruch nehmen, in allem Uebrigen aber im großen Staatsorganismus völlig aufgenommen und kein besonderes, getrenntes Glied desselben zu sein wünschen, kann eine aus jenen im Leben untergegangenen und nur noch der Geschichte angehörenden Zuständen resultirende Folge, wie das Erbrecht, nicht als ein religiöses, sondern als ein bürgerliches Recht erwogen werden, dessen nähere Bestimmung und Anwendung wohl in die Bücher der Landesgesetze, nicht aber in unsere Religionsbücher hineingehört.

[102]) Mendelssohn bezeichnet in den Ritualgesetzen a. v. O. den Mann als den Universalerben seiner Frau, wobei zu bemerken ist, daß die aktiven Schulden der Frau von seinem Erbrecht ausgeschlossen sind (Eben Haeser 90, 1.), mithin dieses kein universelles im engern Sinne des Wortes ist.

Aber auch abgesehen von diesem unserem Standpunkte, ist nach den oben dargelegten Thatsachen das eheliche Erbrecht der Rabbinen wieder von Rabbinen aufgehoben worden. Daß dieses nur theilweise, nämlich für die ersten zwei Jahre einer bestandenen Ehe, geschehen ist, bleibt sich im Grunde gleich. Man siehet doch hieraus, daß die Rabbinen, wenn sie Grund dazu zu haben glauben, ein rabbinisches Recht ohne Schwierigkeit abschaffen können. Daß hierbei das rabbinische Expropriationsrecht הפקר ב"ד הפקר in Anwendung gekommen sei, ist nicht mit Bestimmtheit anzunehmen. Die sogenannte „Takanath Schum" war anfänglich nur auf diese Gemeinden beschränkt, und im Jahre 1495 war sie noch nicht in vielen Rheinlanden, um so weniger in andern Gegenden Deutschlands, eingeführt, weshalb Israel Aschkenase, auch Isserlein genannt, ihre Verbindlichkeit für andere Gemeinden nicht anerkannte (dessen R. G. A. Dekret 63). Die nicht allgemeine Einführung einer Verordnung, oder deren Einschränkung auf bestimmte Gemeinden, benimmt ihr aber, nach Mose Alaschkar (s. dessen R. G. A. 48), das Recht, jenen Grundsatz im Allgemeinen in Anwendung zu bringen. Und doch hat sich unter der Aegide der Autoritäten jener Gemeinden und ihres Vorgängers Jakob Tam diese Einrichtung jetzt allgemein verbreitet, ohne daß deren ursprüngliche, nur für jene Gemeinden geltende Begründung durch den Rechtssatz hefker bethdin hefker allen anderen zu Gute kommt, es sei denn, daß sie es hierin auf ihrer eigenen Autorität beruhen lassen. In jedem Fall ist nie über die Abrogirung eines quasi-biblischen rabbinischen Rechts ein Skrupel empfunden, oder irgend ein religiöses Hinderniß geltend gemacht

worden[103]). Es ist also kein Grund vorhanden, warum es den heutigen Rabbinen an Competenz fehlen sollte, in der Abstellung des ehelichen Erbrechts consequenter zu verfahren, d. h., es gänzlich abzuschaffen. An Gründen kann es wahrlich nicht fehlen, da ein solches Erbrecht, das offenbar in der niedrigen Stellung des Weibes, die vom Orient in das spätere Judenthum mehr oder minder hineingetragen wurde, und im Abendlande, namentlich wo der germanische Einfluß vorherrschend war, auf Conflicte stieß, die in den schönen Einrichtungen Gerschoms und Jakobs zum Durchbruch kamen, mit unsern Begriffen und Ansichten von der Würde und der Berechtigung der Frauen nicht übereinstimmen kann. Dieser moralische und rechtliche Bestimmungsgrund ist wahrlich wichtiger als jener, der für die ursprüngliche Einrichtung der theilweisen Beschränkung des ehelichen Erbrechts angeführt wird, nämlich, um dem Leidwesen der Eltern der verstorbenen Frau durch die Zurückerstattung des Eingebrachten eine Art Genugthuung zu geben[104]). Wenn diese Angabe wahr sein sollte, was wir aus oben angedeuteten Ursachen bezweifeln, so wäre unser Bestimmungsgrund in dem Verhältniß wichtiger als Alles, was aus der Gesammtanschauung einer Zeit hervorgeht und in allgemeinen Gesichtspunkten ruhet,

---

[103]) Dem etwaigen Einwurf, daß hier nicht das Erbrecht aufgehoben, sondern durch Verträge darauf verzichtet wird, ist zu begegnen, daß die Einrichtung ursprünglich solche Verträge gar nicht voraussetzt, sondern diese erst auf jene sich beziehen, und daß die Einrichtung auch da, wo keine Verträge vollzogen werden, in Kraft tritt. S. Eben Haeser 118. §. 19. den Commentar Chelkath Mechokek Lit. 28.

[104]) S. den Commentar Chelkath Mechokek zu Eben Haeser 53, §. 4. Anm. 21.

jedes nur Isolirtes und Individuelles Betreffende an Bedeutung weit hinter sich zurückläßt. —

Für das Staatsgesetz aber, dem noch in solchen Fällen der jüdisch-rechtliche Grundsatz „das Staatsgesetz ist Gesetz" zur Verfügung steht, ist durchaus kein Hinderniß vorhanden, warum es das jüd. eheliche Erbrecht, das nichts weniger als ein religiöses, sondern ein rechtliches ist und mit den Religionsgrundsätzen der Juden in keiner Verbindung steht, nicht eben so gut abschaffen können sollte, wie es in allen andern civilrechtlichen Verhältnissen die jüd. Autonomie und Jurisdiction abgeschafft hat. Jüd. Eheleute stehen nur in Absicht der Ehe als eines sittlich-religiösen Verhältnisses in religiöser Verbindung mit einander, in Bezug auf ihre weltlichen Angelegenheiten stehen sie in rechtlicher Verbindung, und der Staat, der zwar aus edlen, aber doch in der jüd. Religion als solcher unbegründeten Rücksichten das jüdische Weib dem rabbinischen Ehe-Erbrecht unterwirft, entziehet hierdurch, ohne es zu wollen, vielen seiner Unterthanen, und namentlich den besonders schutzbedürftigen, unmündigen Erben der Frau, den wohlthätigen Schutz der Landesgesetze.

Daß das Gesagte nicht nur auf das eheliche, sondern auch auf das jüdische Erbrecht überhaupt Anwendung findet, bedarf keiner weitern Ausführung [105]).

[105]) Das Vorurtheil, das in den mittelalterlichen — wohin auch viele neuere gehören — die Juden betreffenden Gesetzgebungen in diesem Punkte vorherrscht, hat sich ohne allen Grund gewöhnt, das jüdische Erbrecht als ein besonders in der Religion begründetes zu bezeichnen. Es steht zwar in der Bibel (Num. 27, 8—10. Deut. 49, 16—18.); aber stehen nicht so viele andere Eigenthums- und Rechtsverhältnisse gleichfalls in der Bibel? Sind nicht ganze zwei Capitel (Exod. 21 u. 22.) und ein Theil des

Im Allgemeinen ist der Grundsatz festzuhalten: daß Juden unter einander nur in Rücksicht ihrer Glaubensgemeinschaft, d. h. inwiefern die Gleichheit ihrer religiösen

---

Dritten (das. 23.) ausschließend damit angefüllt? Nicht der Umstand, daß sie in der Bibel stehen, sondern in welcher Eigenschaft sie da stehen, bedingt ihre heutige Verbindlichkeit, nämlich ob sie als Religionsgesetze oder als Civilrechte dastehen. Darauf allein kommt Alles an. Das Erbrecht kann aber unmöglich mehr als jedes andere Eigenthumsverhältniß auf einen religiösen Charakter Anspruch machen, ja es ist nicht schwer einzusehen, daß ihm um so weniger ein solcher Charakter gebühre, als ein Theil desselben mit dem besitzthümlichen Verhältniß Palästina's zusammenhängt, mithin zu jener an den Landesbesitz geknüpften Kategorie von Gesetzen gehört. Die Ausschließung der Töchter von der Erbschaft des väterlichen Nachlasses hat lediglich darin seinen Grund, daß die Töchter außer ihrem Stamme heirathen und dadurch das Erbe aus einem Stamme in den andern bringen würden, was nach 4. B. M. 36, 9 nicht geschehen darf. Deshalb konnte auch da, wo nur Töchter waren, die Frage entstehen, ob sie erben sollen? und dadurch entschieden werden, daß solche Töchter nur aus ihrem, d. h. des Vaters Stamm heirathen dürfen, was freilich nach dem Talmud Baba Bathra 120 und 121 nur für den speziellen Fall und nicht für die Zukunft gelten soll. Diese Erhaltung des Stammeigenthums, welche die Verarmung eines Stammes verhüten sollte, ist in der Mos. Gesetzgebung charakteristisch und macht nach entsprechenden Gesetzen, 3. B. M. 25, die absolute Entäußerung des Stammeigenthums unmöglich. Schon hieraus ist klar ersichtlich, daß die Consequenzen des Mos. Erbrechts mit dem Besitzverhältniß und der Landeseinrichtung Palästina's zusammenhängen und außer dem politischen von jedem religiösen Charakter als solchem völlig entblößt sind. Das rabbinische Erbrecht, welches, statt das mosaische zeitgemäß zu reformiren, es lieber durch die Theorie von Schenkungen zu umgehen suchte, bauete sich auf einen lockern Grund auf und entbehrt aller religiösen Begründung. — Wie das Erbrecht, müssen auch alle darauf bezügliche Testaments- und Vormundschaftsangelegenheiten dem landesgesetzlich competenten Foro anheimfallen.

Ueberzeugung sie zu geistig-moralischen Zwecken, als z. B. zur Bildung von religiösen Kirchengemeinden, zur Förderung und Hebung kirchlich-religiöser Bestrebungen, zur gegenseitigen Aushülfe und Unterstützung in Betreff geistiger oder materieller Bedürfnisse, namentlich wo es gilt, einen Angriff gegen den gemeinsamen Glauben zurückzuweisen und ähnlicher Absichten, inniger mit einander verbindet, in einem religiösen Verhältniß zu einander stehen. In Rücksicht aller ihrer weltlichen Angelegenheiten aber, da stehen sie unter einander in durchaus keiner religiösen Verbindung, sondern wie alle Menschen in rein rechtlicher und bürgerlicher, und erkennen hierin das Landesgesetz als ihren einzigen Schutz und Schirm an. In der Synagoge siehet der deutsche Jude in dem französischen seinen Glaubens- und Bundesgenossen, auf dem Schlachtfelde erblickt er in ihm den Feind seines Vaterlandes [106]).

[106]) Die Geschichte des letzten Befreiungskrieges, wo sowohl in den deutschen als französischen Heeren eine namhafte Anzahl von jüdischen Militärs ihrer Pflicht der Vaterlandsvertheidigung in ehrenhafter Weise Genüge leisteten, hat dies praktisch außer allem Zweifel gestellt. Es ist dies aber nicht etwa dem Fortschritt der Neuzeit zuzurechnen, sondern ein in der ältesten Geschichte der Juden begründetes Factum. „Allgemein bekannt ist," sagt Geiger in seinem neuesten „Gutachten über Militärpflichtigkeit der Juden." Breslau 1842, S. 4, „daß eine große Anzahl von Juden in den Heereszügen Alexanders des Großen sich befanden, desgleichen unter den ägyptischen Ptolemäern dienten, wo sie sogar häufig ihre, dem syrischen Scepter unterworfenen Glaubensbrüder in Palästina befehdeten, und ebenso unter den Legionen Cäsars in Aegypten (Joseph contra Ap. I. 2. Ant. Jud. I. 14. c. 16.), Gallien und Deutschland (Vergl. Briefe an Hartmann von Dr. G. Salomon, 1835, S. 42, 43 ff.) sich befanden." Die alte und die neue Zeit reichen sich hierin

# IV.

Wird der mehrerwähnte jüd. Rechtsgrundsatz von der durchgreifenden Geltung des Staatsgesetzes, gegenüber den jüd. Rechtsbestimmungen, in allen civilrechtlichen Fällen mit consequenter Durchführung angewandt, so kann er auch auf solche Lebensverhältnisse, die in ihrem Bestande zwar als rein religiöser Natur angesehen werden müssen, in ihrem ursprünglichen Werden und späterem Auseinandergehen aber von mitwirkenden juristischen Elementen nicht frei sind, einen modificirenden Einfluß ausüben. Als ein solches Lebensverhältniß stellt sich uns die jüd. Ehe in ihrer jüd. gesetzlichen

---

die Hände, und es kann also schon deshalb unmöglich das Gegentheil in dem spätern Religionsgesetz der Juden, das nichts anderes sein kann, als ein Resultat ihrer Geschichte, begründet sein. Der Krieg, er mag angreifend sein, oder einem Angriff zuvorkommen, beruhet immer auf der Pflicht und dem Recht der Selbstvertheidigung, wobei es sich gleich bleibt, ob diese die materielle Wohlfahrt oder die Ehre des Vaterlandes zum Ziele hat. Insofern die Juden die allgemeine Landesangelegenheit zu der ihrigen machen — und bei größerer oder geringerer Betheiligung an derselben als Landeseinwohner machen müssen — so erblicken sie in den Juden eines feindlichen Landes, die in Bezug auf dasselbe das gleiche thun, Feinde ihres Vaterlandes, und in solchen Feinde ihres Rechtes, ihres materiellen und geistigen Wohls. Ist der Krieg, in Ermangelung eines höheren, die Völker als Individuen richtenden Tribunals, Richter in seiner eigenen Sache, so werden die Juden nicht zurückstehen, und wie sie sonst einen Rechtsstreit mit einem Juden ihres oder eines andern Landes vor dem gehörigen Forum schlichten lassen, würden sie auch hier mit den Waffen in der Hand für ihr, d. h. des Vaterlandes Recht, gegen den Feind, und bestände dieser aus lauter Juden, streiten, ohne von einem religiösen Skrupel, so wenig als die Christen in gleichen Fällen, im Geringsten beunruhigt zu werden.

Erscheinung dar. Die jüd. Ehe in ihrem Bestande und während der ganzen Dauer derselben ist ein religiöses, auf sittlich religiöser Grundlage basirendes Verhältniß; geworden und zu Stande gekommen ist sie durch die Mitwirkung juristischer Elemente, nämlich: durch die Entäußerung und Erwerbung einer Sache, welche die Entäußerung und Erwerbung einer Person zur Folge hat. Dies ist einmal, man mag sich dagegen sträuben wie man wolle, die wahre Definition der jüd. Trauung nach den bisher darüber geltenden Principien des Talmuds und aller spätern jüd. Gesetzlehrer. Die Beweise dafür liegen zu klar und mannigfach vor, und sind schon zum öftern mit gründlicher Sachkenntniß geführt worden, als daß ich sie hier, wo auf sie weiter gebauet werden soll, nochmals wiederholen sollte [107]. Wer die Gesammtanschauung des

[107]) Zum Ueberfluß und namentlich zur Widerlegung mancher mit dem Schein prunkender Gelehrsamkeit hierüber vorgebrachter seichter Urtheile mögen hier die im Talmud vorkommenden charakteristischen Schlagwörter, die über das bei den Rabbinen herrschende Princip der Ehe keinen Zweifel übrig lassen, nach den drei Rubriken כסף, שטר, ביאה folgen. — Die drei Erwerbsarten, welche schon formell viel Analoges mit jenen bei der Erwerbung von Grundstücken geltenden כסף שטר haben, während statt der dritten, dort חזקה „Besitzergreifung," die in dem Gebrauch und der Nutzung אכילת פירות (Maimonid. h. Mechira I. §. 16. Choschen Mischpat 192. §. 10.) oder sonstiger Thätigkeit כנעל גדר ופרע כ״ש (das.) besteht, hier charakteristisch ביאה substituirt wird, zeugen schon von dem juristischen Charakter des Erwerbsactes, wie auch von dem sachlichen des zu Erwerbenden. 1) In Bezug auf כסף sind folgende Stellen herauszuheben: קיחה איקרי קניין Kid. 2 a.; dieser Ausdruck wird als biblischer, der edlere von der „Heiligung" zeugender als rabbinischer bezeichnet: מקדש לשון דאורייתא ניקנית לשון דרבנן (das. b.); אין קיחה אלא בכסף (das. 4 b.); ferner: ד״ת ארוסה בת׳ אוכלת בתרומה שנא׳ וכהן כי יקנה נפש קנין

Talmuds über diesen Punkt im Zusammenhange zu fassen versteht und nicht einzelne abgerissene Sätze und Aussprüche

---

כספו והאי קנין כספו הוא (das. 5 b. Kethuboth 57 b.). Eine Art der Erwerbsgattung כסף ist חליפין „Tausch," die sich dadurch von jener unterscheidet, daß dabei nur ein Objekt, aber nicht von Werth, erforderlich ist. Biblisch kann also die Ehe auch durch ein werthloses Objekt als חליפין eingegangen werden, welches aber rabbinisch ungültig ist, weil חליפין אתנהו בפחות משוה פרוטה ואשה בפחות משׁפ לא מקניא נפשה (das. 3 a. b. Siehe Raschi das.) Unter den gültigen Trauungsformeln lautet eines: הרי את קנויה לי. das. 6 a. Vergl. bei Maimonid. über Ehescheidung I. §. 1. den Ausdruck ושיהו׳ ענין הכתב שגרשה והסירה מקנינו. Nach dem Grundsatz מקיש הויה ליציאה sollte nach einer ernsten Diskussion in der Gemara das. 5 a., in umgekehrter Analogie, auch die Ehescheidung durch eine von der Frau, oder da ihr in der Ehe selten ein Besitzthum zur Verfügung steht, und sie nur für den Mann als dessen Bereich oder Handhabe erwerben kann (vergl. Kethuboth 65 b.), von einem Andern dem Ehemanne zu reichende Gabe von Werth als eine Art Loskaufung, nach Analogie der Lösung eines Sklaven, erfolgen, wenn nicht der Bibelausdruck וכתב לה ספר כריתות בכתיבה מתגרשת ואינה מתגרשת בכסף, oder dagegen wäre. Es ist also diese Art Ehescheidung nicht etwa mit dem Princip, sondern mit dem Buchstaben unverträglich. — Wenn mit dem Weibe noch etwas Anderes, ein Feld, oder eine Kuh, mit in den Kauf genommen wird, ist die Gültigkeit, bei dem Minimum des Werthes, eine noch unentschiedene Frage: בתך ופרתך בפרוטה תיקו das. 7 b. Man braucht übrigens nur die nicht ganz bedeutungslose Aufeinanderfolge und sich gleichbleibende äußere Fassung der Mischnajoth 1, 2, 3, 4, 5. des ersten Abschnitts des Traktats Kidduschin aufmerksam zu betrachten, um eine gewisse allen gemeinsame Beziehung und das allen zu Grunde liegende Princip wahrzunehmen. Die Leviratsehe wird mit Recht als triftiger Beweis für den sachlichen Charakter des Weibes angeführt, da die Wittwe gleich den übrigen Besitzthümern in den Besitz des Levirs, als des ausschließenden Universalerben seines Bruders, unmittelbar übergeht, und alle dagegen gemachten Einwürfe scheitern an der öfters in der Gemara wiederholten Aeußerung: אשה הקנו לו מן השמים

in phantasiereichem Schwunge sublimirt, kann darüber nicht im Zweifel sein. Daß es der Zustimmung des Weibes zur

---

Jebamoth 39 a. — Daß der Vater das Recht hat, die unmündige Tochter als Sklavin zu verkaufen, oder einem Manne zur Frau hinzugeben, mag bei andern Völkern auch vorkommen, zeigt aber darum nicht minder, daß die Betrachtung und Behandlung des Weibes als eine Sache auch im Judenthum nicht fremd ist, und daß man aus solchen Gesichtspunkten die Eingehung der Ehe ansah. Daß man später die Freiheit des Vaters gern beschränkt hätte (Kidduschin 41 a.), gehört dem sittlichen Einfluß des Lebens an, der aber keine Herrschaft über das rigide Gesetz erringen konnte. Auch wurde diese Beschränkung später wieder aufgehoben. Siehe Tosaphot das.

2) Die zweite Erwerbsgattung שטר, wobei der Werth unberücksichtigt bleibt, zeigt schon durch deren Anwendung bei Sklaven, Grundstücken und Vieh den dinglichen Charakter dessen, was durch sie erworben wird. Die Gemara das. 9 a. hat anfänglich Bedenken gegen die Anwendung des שטר bei der Eingehung der Ehe, weil die Analogie mit der Erwerbung von Grundstücken nicht in allen Stücken gleich ist; hier stellt der Verkäufer den שטר aus: שדי מכורה לך, dort der Mann als Erwerbender בתך מקודשת לי, bis man die Sache als traditionelle הלכה über alle Bedenklichkeiten erhaben erklärt. Nach einer nicht unwahrscheinlichen Vermuthung in Tosaphot das. war שטר nur Landesgesetz oder Landessitte, und hat diese Erwerbsart in der That die geringste biblische Andeutung für sich.

3) Endlich können wir in der dritten Gattung ביאה, welche die Vertheidiger des jüd. Eheprincips als die allein biblische bezeichnen und wofür wir eher das מהר Exod. 22, 15, 16, welches bei der verführten Jungfrau selbst bei der Einwilligung des Vaters zur Ehe noch immer erforderlich war מהר ימהרנה (das.) und welches dem כסף gleichbedeutend ist (vergl. Gen. 34, 12), halten, die Erhabenheit des Begriffes von der jüd. Trauung nicht finden, welche die begeisterten Apologeten derselben in ihr erblicken. Sie ist allerdings eine faktische Willenserklärung, aber es soll ihr eine sittliche vorausgehen. Das Factum soll Folge, aber nicht Ursache der ehelichen Verbinduug sein. Daß diese Art der Trauung den Begriffen einer spätern Zeit

Eingehung der Ehe bedarf, thut der Wahrheit dieser Erklärung keinen Abbruch. Nicht einmal Selbstthätigkeit und eine Art persönlicher Mitwirkung zur eigentlichen Vollziehung des Actes, nämlich die von der Erwerbung einer Person vorauszusetzende Hingabe der zu erwerbenden, wird für die Frau zugegeben, sondern sie hierbei als völlig passiv und die Thätigkeit des Erwerbens als vollkommen einseitig dargestellt, nachdem die Frau ihre letzte freie Handlung, nämlich die Entäußerung ihres

---

als unsittlich widerstrebte, beweis't das Verbot und die Bestrafung derselben (das. 12 b.); aber es blieb bei dem bloßen Verbote, ohne daß die gesetzliche Gültigkeit angetastet wurde. Was aber in dem Gedankenkreis und dem Sittlichkeitsgefühl einer fortgeschrittenen Zeit so tief begründet ist, soll und muß auf die Gesetzgebung entschiedenen Einfluß ausüben. So ist es überall, nur in unsern Codices nicht, der Fall; daher überall ein lebendiger Fortschritt und nur bei uns todter Stillstand. Daß übrigens schon in der Gemara gegen die gesetzliche Gültigkeit ungesetzlicher Handlungen angekämpft wurde, beweis't das Streben nach allgemeinen Grundsätzen in dieser Beziehung, die in der Anwendung äußerst fruchtbar wären, wenn sie nicht in immer engere Grenzen eingeschränkt würden, bis für die Praxis kaum etwas Raum übrig bleibt. Als ein solcher verdient besonders genannt zu werden der Satz: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני (Temura 4 b.), dem aber aus den Mischnaijoth und Baraitoth so viele Widersprüche nachgewiesen werden, daß er in sehr wenigen Fällen sich zu behaupten seine liebe Noth hat. Ein anderer ist der, daß man zu ungesetzlichen Handlungen keinen Andern bevollmächtigen kann, אין שליח לדבר עבירה (Kidduschin 42 b.) und daß sie (nach Tosaphot Baba Mezia 10 b.), in solcher Mittelbarkeit vollzogen, ungültig seien, welchen letztern der innerhalb rabbinischer Grenzen kräftig und selbstständig auftretende Ezechel Landau (N. G. A. 75.) auf die Einrichtung Gerschom's in Betreff gezwungener Ehescheidung gegen viele Gegner siegreich anwandte.

Willens und ihrer Freiheit, vollbracht hat. So erklärt R. Nissim zu Nedarim 30 a., unstreitig eine wichtige Autorität, wo es die geistige Erfassung des Talmuds gilt, den Trauungsact: „Es heißt in der Schrift,“ sagt er, „so ein Mann eine Frau nimmt“ כי יקח, und nicht: so eine Frau genommen wird“ כי תלקח (Vergl. Tosaphot jeschanim zu Kiddusсhin 2 b.), so hat die Frau nicht die Kraft, sich dem Manne zu geben und sich in sein Bereich zu bringen; — weshalb die Trauung ungültig ist, wenn sie die Formel spricht: „ich verlobe mich dir“ — sondern, sobald sie in die Ehe willigt, begiebt sie sich ihres Willens und macht sich, dem Manne gegenüber, zu einem freien herrnlosen Gute, welches der Mann erwirbt und in sein Bereich ziehet.“ היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו. Die Schließung der Ehe, namentlich das gesetzlich vollziehende Moment, ist offenbar rechtlicher Natur. Es ist nicht zu läugnen, daß man in späterer Zeit den auffallenden Zwiespalt zwischen dem Bestande der Ehe, als einem religiösen Verhältniß, welches Cultur und Gesittung von den Schlacken der orientalischen Anschauung immer mehr läuterten, und deren ursprünglichem Entstehen mit rein rechtlichem und bürgerlichem Charakter schmerzlich wahrnahm, und um diesen Widerspruch nicht so offen hervortreten zu lassen und das Entstehen und Bestehen mehr in Einklang zu bringen, der Trauung durch Segensprüche und andere Feierlichkeiten eine scheinbar religiöse Weihe zu geben suchte. Allein das ist Alles schön und löblich im Leben; das Gesetz aber kehrt sich nicht daran, und wenn es über die Gültigkeit einer geschlossenen Ehe entscheidet, da frägt es nur nach dem Werth der Gabe, dem Eigenthumsrecht

des Gebers und der buchstäblichen Genauigkeit der Formel; alles Uebrige, Segensprüche, Feierlichkeit ꝛc., als Kinderspiele betrachtend. Der noch fortdauernde gesetzliche Stand der Dinge zeigt wohl zur Genüge, daß jene schönen Erfindungen einer spätern Zeit wohl eine zu entschuldigende Selbsttäuschung, aber doch nichts mehr als Selbsttäuschungen seien, da sie auf den gesetzlich-gültigen Vollzug der Ehe nicht den mindesten Einfluß ausüben können.

Ist nun die Trauung offenbar nichts anderes, als ein auf Erwerb beruhender Civilact nach jüdischen Rechtsformen, so ist es die Ehescheidung durch den rituellen Scheidebrief noch viel sichtbarer, mit dem Unterschiede, daß bei jener der Erwerb, bei dieser die Entäußerung des Erworbenen das juristisch wirkende Element ist. — Der Scheidebrief ist nicht mit einem rechtskräftigen Erkenntniß zu verwechseln, welches der jüdische Richter ausspricht und auf einen rechtskräftigen Grund die Ehe trennt; nichts weniger als Das. Der Scheidebrief hat mit dem Scheidungsgrund nichts zu thun und ist in Absicht seiner gesetzlichen Gültigkeit von diesem durchaus nicht abhängig. Auch ist ein jüdisches Gericht oder ein jüdischer Richter bei dem Vollzuge der Ehescheidung durch den Scheidebrief eben so wenig wie bei der Trauung richterlich betheiligt, und bedarf es dessen Assistenz nur insofern, als durch denselben, als Sachverständigen, die richtige Beobachtung aller vorgeschriebenen Förmlichkeiten am sichersten überwacht wird, und ist von Rechtswegen überall entbehrlich, wo eine solche Ueberwachung nicht nöthig erscheint. Die jüd. Ehescheidung ist nach dem technischen Ausdruck kein דין „öffentliche Rechtsprechung,“ wie z. B. חליצה, daher

zu deren Vollziehung kein בית דין „Gericht" erforderlich ist. (S. Eben Haeser C. 154. Seder Haget §. 1. Vergl. Kidduschin 62 b. am Anfang, wo deutlich erwiesen ist, daß Ehescheidung keines Gerichtes bedarf.) Die Ehescheidung ist also nur ein privatrechtlicher Act, von den Parteien selbst vollzogen, wie die Trauung, und der מסדר keineswegs in der Eigenschaft eines Richters דַּיָּן, sondern als Sachverständiger חכם hierbei fungirt. (Siehe Eben Haeser das.) Der Act selbst, als das contradictorische Gegentheil der Trauung, besteht in der Entäußerung seines Rechtes Seitens des Mannes und der Wiedererwerbung der Freiheit von Seiten der Frau, mit dem Unterschiede jedoch, daß hier die Thätigkeit gegenseitig, d. h. קונה ומקנה, daher auch Unmündige den Scheidebrief empfangen können (Gittin 64 b. קטנה כו' מתגרשת), weil דעת מקנה (s. Tosaphot, besonders Salomon ben Adereth das.), dort aber nur קונה nicht דעת מקנה (die Ansicht Kidduschin 9 b., die bei Eingehung der Ehe von דעת מקנה wissen will, ist in der Halachah streitig. S. Maimonid. Frauen, III. §. 4 und Magid Mischnah das.) vorausgesetzt wird.

Wer alle die minutiösen juristischen Formalitäten, die bei der Schreibung der Namen, der Zeit und des Ortes im Scheidebriefe zu beobachten sind, wer überhaupt den ganzen Inhalt und namentlich den vollendenden Schluß des Scheidebriefes kennt und erwägt, wird kaum zweifeln, daß man hierbei an etwas Anderes als an einen juristischen Act gedacht hat. Es soll hierdurch keineswegs etwa die moralisch-religiöse Würde der Ehe in ihrer Dauer angefochten werden. Das religiöse Gewissen ist einmal daran gebunden und soll es bleiben. Nur soll es wissen, woran es gebunden ist, nämlich an juristische Formen.

Formen

Formen müssen es immer sein, wodurch Ehen eingegangen und getrennt werden. In Absicht der Trennung wird hierdurch dem moralischen Begriff nicht im Geringsten zu nah getreten und findet Analoges in der protestantischen Kirche, daß ein rechtskräftiges Erkenntniß des weltlichen Richters die Ehe scheidet und mit den bürgerlichen Wirkungen der Ehe auch alle moralisch-religiöse Verbindlichkeiten derselben aufhebt. — In der jüd. Kirche zeigt dieser Umstand von der ursprünglichen theokratischen Durchdringung und Vermischung religiöser und rechtlicher Elemente zu einem aus beiden zusammengeschmolzenen Ganzen. In Ermangelung religiöser Formen mußten die rechtlichen binden und lösen. Nur wäre in Bezug der Trauung freilich wünschenswerth, daß man, anstatt die rechtlichen Formen im Princip mit religiösen zu verwechseln, es lieber in der Sache gethan, d. h. für die Eingehung der Ehe den rechtlichen religiöse Formen mit religiösem Grundcharakter substituirt hätte. — Für unser religiöses Bewußtsein ist es jedoch ein nicht geringer Gewinn, wenn wir wissen, daß es ursprünglich juristische Formen sind, welche in der jüd. Kirche die Ehe binden und lösen, um uns vor Mißbrauch und nachtheiliger Einwirkung auf die theuersten Interessen des Lebens möglicherweise zu schützen. Die aus dem bisherigen gesetzlichen Stand der Dinge hervorgegangenen Mißbräuche und Inconvenienzen aller Art, die auf das Lebensglück so Vieler einen höchst traurigen und zerstörenden Einfluß ausüben, hat Herr Dr. Geiger in einem gelehrten und scharfsinnigen Aufsatze „die Stellung des Weibes im Judenthum" (W. Zeitschr. Bd. III. S. 1—11) mit lebendiger und ergreifender Wahrheit geschildert. Als einen ebenfalls höchst mißlichen Umstand fügt der Rab.

Wechsler in einem geistreichen Aufsatze: Ueber die religiöse Trauung und deren historische Bedeutung im Judenthume (das. Bd. IV. S. 351), hinzu, daß die religiöse Trauung — worunter der Verf. die religiöse Feier verstanden wissen will, als wenn diese ursprünglich ein integrirendes Moment in derselben wäre — die gesetzliche Gültigkeit derselben nicht bedinge, und daß diese blos von einem in irgend einem Winkel gesprochenen הרי את abhängig sei, und sucht dies noch mit einem Beispiel aus seinem Leben zu beweisen, welches er mit einem kolossalen Actenstoße von R. G. A., die über solche Fälle verhandelt und auch in keinem einzigen der Mangel einer dem heiligen Act angemessenen Feier mit als eine kleine Rücksicht in die Wagschale gelegt worden, füglich bereichern könnte.

Zur zeitgemäßen und dringend gewordenen Abhülfe der aus der bisherigen Auffassung und Behandlung der Ehe und deren gesetzlichen praktischen Folgen entstehenden Uebelstände schlägt Herr Dr. Geiger in genanntem Aufsatz, S. 11, 12, die Anwendung des von den Rabbinen in ähnlichen Fällen gebrauchten Grundsatzes: „wer ein Weib trauet, trauet es nur nach der Bestimmung der Gelehrten" [108]), wodurch sie eine bis auf den Zeitpunkt eines eingetretenen religiösen oder moralischen Mißstandes als gültig anerkannte Ehe plötzlich trennen, auch auf solche Mißstände und Inconvenienzen vor, bei welchen, nach unsern heutigen Verhältnissen und Ansichten, eine Aufhebung der

---

108) כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש Außer den von Herrn Dr. Geiger angeführten Gemarastellen kommt die Anwendung dieses Grundsatzes bei späteren Rabbinen, zwar nicht auf neue, sondern schon in der Gemara besprochene Verhältnisse erklärungsweise vor: Raschi zu Sabbath 145 b.; Nissim zu Nedarim 90 b.; Tosaphot zu Kidduschin 6 b.

Ehe als wünschenswerth und dringend erscheinen möchte. In einer Anm. das. beklagt er, daß auch in dieser Hinsicht, nämlich daß die Gültigkeit der Trauung von der Zustimmung der Rabbinen abhängig gemacht werde, eine bedauerliche Stagnation eingetreten sei, daß man diesem Grundsatz nicht einmal auf die schönen Einrichtungen Gerschoms Anwendung zugestehen wolle [109]), daß zwar Salomon ben Adereth (R. G. A. 551.) sogar im Namen des Scherira Gaon bestimmt und das. 1206 im Namen seines Lehrers Mose ben Nachman etwas zweifelnd diesen Grundsatz auch auf von Gemeinden getroffene Einrichtungen angewandt wissen will, dagegen später der kräftig aufstrebende Mose Kapsoli im Streite mit Joseph Kolon (dessen G. A. 83.) den Kürzern ziehen mußte und wegen seiner Freisinnigkeit von Letzterem in den Bann gethan wurde. Hierbei ist dem

---

[109]) Mordechai zu Kidduschin, Abschn. 3. Das das. angeführte Motiv für die nicht allgemeine Anwendung des gedachten Grundsatzes, daß nämlich auch bei biblisch und rabbinisch verbotenen Ehen die Trauung dennoch in ihren Folgen gesetzlich gültig sei, קידושין תופסין בחיבי לאוין wäre durch den Unterschied zu entkräften, der zwischen Gesetz und Einrichtung zu machen ist. Das Gesetz, dessen Grund nicht immer einzusehen ist, erstreckt sich in vielen Fällen bis zu einer gewissen Grenze, nämlich die Handlung zu verbieten und zu bestrafen, aber nicht sie ungeschehen zu machen. Das rabb. Umzäunungsgesetz geht in dieser Beziehung nicht weiter als das biblische Gesetz selbst. — Eine Einrichtung oder Verbesserung, Takanah, dagegen, die aus einem erkenn- und fühlbaren moralischen Grund hervorgeht, begnügt sich nicht, die Handlung zu verpönen, sondern will deren verderblichen Folgen vorbeugen, was nur durch Ungültigkeit der Handlung erreicht wird. Ein prüfender Blick auf alle betreffenden Anwendungsfälle in der Gemara zeigt, daß sie alle mehr oder minder den Charakter einer Einrichtung in Folge des denselben zu Grunde liegenden moralischen Bestimmungsgrundes haben.

geübten Scharfblick Dr. Geigers das hierin sehr wichtige Gutachten des Mose Alaschkar (48) entgangen, der, gestützt auf die Autorität des Salomon b. A., und mit Uebergehung des Joseph Kolon, dem genannten Grundsatz der Rabbinen auch auf unsere Zeit und Verhältnisse volle Anwendung gestattet, mit der modificirenden Beschränkung jedoch, daß nicht einer einzelnen Gemeinde, wohl aber allen Gemeinden eines Landes dieses Recht zugestanden werden könne, hierin Einrichtungen zu treffen und denselben gesetzliche Sanction zu geben. Nach dieser Autorität wäre es also möglich, daß eine geistliche Synode aller oder der meisten Rabbinen Deutschlands oder eines besondern Landes in demselben, mit allfälliger Zuziehung von Gemeindedeputirten, hierüber Beschlüsse fassen und denselben gesetzliche Gültigkeit geben könnte.

Aber ein anderes Hinderniß stellt sich der Anwendung dieses Grundsatzes in unserer Zeit entgegen, nämlich, daß die Kraft der Rabbinen, eine gesetzlich bestandene Ehe als ungültig geschlossen zu erklären, nicht auf sich selbst, als kirchlicher Machtvollkommenheit, beruhet[110]), sondern auf

110) Der Unterschied, ob die Rabbinen hierin als kirchliche Autorität oder nur als weltliche Behörde verfahren, ist sehr wichtig. Raschi zu Gittin 33 a. entscheidet sich bei durch Geldeswerth geschlossenen Ehen קידושי כסף für letztere Ansicht. Da dieses bei קידושי ביאה nicht anwendbar ist, und überdies den Rabbinen die Machtvollkommenheit nicht zusteht, biblisch gültige Ehen aus kirchlicher Autorität aufzuheben (s. Raschi das.), so muß der andere Satz כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, „daß nämlich jeder, der eine Ehe eingeht, von vorn herein es den Bestimmungen der Rabbinen anheimstellt, sie nach ihrem spätern Gutdünken wieder aufzuheben,“ zu Hülfe genommen werden, nach welcher Ansicht es keine absolut gültige Ehe giebt und jede in ihrem gesetzlichen Bestande als problematisch erscheint.

einer andern ihnen verliehenen Macht, als weltlicher Behörde, das Expropriationsrecht zu üben und nach erforderlichen, ihrer Einsicht überlassenen Zwecken das Eigenthum dem rechtmäßigen Besitzer, hier also dem Manne den zur Trauung gegebenen Werth, nach dem Grundsatz הפקר ב"ד הפקר rechtskräftig zu entziehen; daher der Ausdruck dafür in der Gemara: ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. Diese Machtvollkommenheit steht aber heute, da die Autonomie der Rabbinen und die jüd. Jurisdiction vom Staate aufgehoben und als ungültig erklärt worden ist, den heutigen Rabbinen, die nur Geistliche, aber keine weltliche Richter sind,

---

Herr Dr. Geiger scheint die Anwendung des ersten Grundsatzes ואפקעינהו כו' nicht in Vorschlag bringen zu wollen, da er in gedachter Abhandlung seiner nicht erwähnt, und in einer Anm. die spät-gemaristische Erklärungsweise, wie Ehen aufgehoben werden, während das frühere Verhältniß dennoch nicht als ein unerlaubtes betrachtet wird, als eine solche bezeichnet, mit der es nicht streng zu nehmen sei. Die Anwendung des gedachten Grundsatzes auf unsere Kessephehen dürfte daher sehr schwer halten, da die Allgemeinheit jener Voraussetzung כל דמקדש כו', wodurch alle Ehen zur beliebigen Anerkennung der Rabbinen gestellt werden, in unserer Zeit sehr zu bezweifeln ist. Uebrigens scheint die Ansicht des Herrn Dr. Geiger, daß in den Fällen, wo der Mißstand nicht wie Jebamoth 110 a.; Baba Bathra 48 b. aus der Trauung, sondern wie Jebamoth 90 b.; Kethuboth 3 a.; Gittin 33 a. und 73 a. aus der Scheidung entspringt, das Aufheben der Ehe nicht als rückwirkend und diese von vorn herein als ungültig erklärt, sondern blos als später getrennt betrachtet wird, nach Raschi's ausdrücklicher Erklärung, Gittin 33 a., besonders Kethuboth 3 a., unrichtig, da eine kirchliche Autorität zur Annullirung einer biblisch rechtmäßigen Ehe den Rabbinen überall nicht zusteht, wie es überhaupt in ihrem ganzen Verhältniß zur Bibel charakteristisch ist, daß sie, außer bei שב ואל תעשה, ein biblisches Gesetz nur auf Umwegen zu umgehen suchten, nicht aber es direkt aufzuheben sich getrauten.

durchaus nicht zu, mit dieser aber fällt die aus ihr entspringende Folge, nämlich die Macht, die vom Manne zum Behufe der Trauung der Frau dargereichte Gabe כסף קידושין als demselben nicht eigenthümlich zugehörig, somit die Trauung als mit fremdem Eigenthum ungültig geschlossen zu erklären, weg. Es muß uns um so mehr befremden, daß dieser nah liegende Einwurf dem scharfsichtigen Herrn Dr. Geiger entgangen ist, da er in derselben Anm. auf die Berücksichtigung des Umstandes, daß alle die bestehenden Ordnungen nur als Civilrechtssachen zu betrachten sind, das jüd. Recht aber seine Gültigkeit verloren hat, hinweis't.

Aber steht auch den Rabbinen, deren Wirksamkeit auf rein kirchliche und religiöse Functionen eingeschränkt ist, und die sich aller Einwirkung auf Rechtsverhältnisse zu enthalten haben, diese Machtvollkommenheit, in eingetretenen Mißverhältnissen eine gesetzlich geschlossene Ehe als ungültig zu erklären, nicht mehr zu, so kann sie ihnen doch vom Staate verliehen werden. Daß aber dem Staate, dem das Expropriationsrecht in allen Fällen in ausgedehntestem Umfange, wo es die Wohlfahrt erforderlich macht, zustehet, auch die Anwendung desselben auf jüdische Ehen, in welchem Fall er sich nur auf den Standpunkt der von ihm abgeschafften weltlichen Behörde der Rabbinen stellt, keinesweges aber einen Eingriff in die kirchlichen Angelegenheiten der Juden sich erlaubt, zukommen müsse, ist nach dem früher Auseinandergesetzten nicht zu bezweifeln, da ihm hierin der rechtskräftige Grundsatz: „Das Staatsgesetz ist Gesetz" zu Gebote steht. Daß hieraus kirchliche Folgen hervorgehen, ändert in der Sache nichts ab, da die primäre Einwirkung nur rechtlicher und weltlicher Natur ist. Den Rabbinen stand gleichfalls, dem biblischen

Gesetze gegenüber, keine Kirchenmacht zu Gebote (s. letzte Anm.), aber sie suchten es zu umgehen, indem sie eine andere, nach Angabe der Gemara (Gittin 36 b.) von der Bibel selbst ihnen verliehene weltliche Macht, den Besitzer seines Eigenthums zu entäußern, in Anwendung brachten. Dieselbe Macht erkennt die Gemara dem Staate zu, und es wäre kein Grund abzusehen, warum er nicht eben denselben Gebrauch von ihr machen und dessen Gültigkeit aus jüdisch-religiösen Gesichtspunkten zu begründen sein sollte.

Trifft nun also der Staat z. B. die Einrichtung, daß auch die jüdische Trauung nur unter einer gewissen von den Rabbinen näher zu bestimmenden angemessenen religiösen Feier durch den Rabbinen selbst oder dessen bevollmächtigten Substituten vollzogen werde, so hätte er im Uebertretungsfall, oder gar, wenn ein Mann in einem verborgenen Winkel einem Weibe halb im Scherz vor einem[111]) oder zwei Zeugen eine Gabe behufs der Ehelichung mit der Formel הרי את darreicht, allerdings das Recht, die Trauung dadurch als ungültig zu erklären, daß die vom Manne der Frau überreichte Gabe als nicht zu seinem Eigenthume gehörig ausgesprochen würde, welches Recht von den Rabbinen nach jüd. religiösen Grundsätzen respectirt werden müßte. Haben nach Salomon b. A. und Mose Alaschkars angeführten Gutachten, die sich auf noch ältere rabbinische Autoritäten berufen, einzelne Gemeinden für sich, oder alle Gemeinden eines Landes in Betreff aller landesangehörigen Israeliten, das Recht, gewisse gesetzliche Normen für die Trauung festzustellen, als z. B. daß sie nur in Ge-

---

[111]) S. Eben Haeser 42. §. 2. Anm.

genwart von zehn Personen, oder der Verwandten der Braut stattfinden soll, und jede ohne Berücksichtigung dieser Normen vollzogene Trauung, kraft des für sich vindicirten Rechtes הפקר ב"ד הפקר „die Eigenthumsentäußerung des Gerichtes ist gesetzlich gültig" als gesetzlich ungültig zu erklären, so ist wahrlich nicht einzusehen, warum dem Staate, der geheiligtesten Autorität in allen die Rechtsverhältnisse der Unterthanen betreffenden Angelegenheiten, nicht ein gleiches und noch größeres Recht in Bezug auf alle Staatsangehörigen zustehen soll.

Beriefe nun ein Staat alle Rabbinen seines Landes zum Zwecke einer gemeinschaftlichen Berathung über alle die aus dem bisherigen jüdisch-gesetzlichen Verhältniß der Ehe in ihrer Eingehung und Scheidung entspringenden Inconvenienzen und Mißstände aller Art, wie sie z. B. Herr Dr. Geiger in dem mehrerwähnten Aufsatz S. 12 zusammenstellt [112]), und ließe sich ihre Gutachten über die mög-

---

[112]) Die Vorschläge des Herrn Dr. Geiger das. bezwecken folgende Punkte: „daß keine Ehe mehr als in Kraft seiend zu betrachten sei, sobald der Ehemann vom Staat für todt oder für verschollen erklärt werde; sobald der Staat die rechtskräftige Scheidung ausspreche; sobald der Schwager, welcher die Chalizah auszuüben habe, nicht aufzufinden sei, oder der Frau des verstorbenen Bruders Hindernisse in den Weg zu legen suche, und in andern etwaigen Fällen. Für den Eintritt in die Ehe aber wäre eine, jenen gehässigen Scheinkauf ganz verdrängende Feierlichkeit anzuordnen, der Zeit und der Würde des Weibes angemessen." Was den letztern Punkt anbetrifft, bin ich der Meinung, daß, wenn nur die gesetzlichen Folgen des Kaufes aus dem Leben verdrängt werden — daß nämlich jüdische Eheleute in ihren Rechtsverhältnissen zu einander nicht nach dem jüd. Recht beurtheilt würden — und die gesetzliche Gültigkeit der Trauung nicht an die aus dem Kauf-

liche zeitgemäße Abhülfe aller dieser Uebelstände, ohne dem religiösen Gewissen der dabei betheiligten Glaubensgenossen im mindesten Eintrag zu thun, vorlegen, so würden: eine genaue und unbefangene wissenschaftliche Prüfung der ursprünglichen Natur der jüdischen Trauung und Ehescheidung, nebst einer in den Geist der Rabbinen eingehenden sorgfältigen Berücksichtigung der von ihnen aufgestellten und im Leben oft mit kühner Selbstständigkeit angewandten Grundsätze דינא דמלכותא דינא, הפקר ב״ד הפקר und ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, dann, die aus solcher Prüfung und Berücksichtigung sich ergebenden auf rabbinische Grundsätze zurückzuführenden gesetzlichen Bestimmungen für alle Fälle, die eine gesetzlich autorisirte Aussprechung der Ungültigkeit einer Ehe dringlich erheischen, gewiß zu erfreulichen, sowohl für den Staat, als für die Religion — wie nicht minder für die Sicherstellung des Lebensglückes der zu ihr sich bekennenden Genossen — hinlängliche Garantieen gewährenden Resultaten führen [113]).

---

verhältniß resultirende Bedingungen, sondern an festgesetzte angemessene Formen geknüpft würde, die Uebergabe eines Ringes an sich nichts Gehässiges enthalte. — Mit den Ansichten des Herrn Dr. Geiger in dem mehrerwähnten Aufsatz übereinstimmend erklärt sich Herr B. Wechsler, Landrabbiner in Oldenburg. Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theologie, Bd. IV. S. 352. Vergl. das. S. 61—87. Die Ansicht des Verf. das. S. 64, daß die Leviratsehe mit den nationalen und politischen Verhältnissen des israelitischen Volkes verbunden war, scheint mir sehr richtig zu sein.

[113]) Die auf solchen Grund zu erzielenden praktischen Resultate hätten noch den Vortheil, daß ein der religiösen Würde und der bürgerlichen Stellung der Juden angemessenes Eherecht zu Stande käme, dem man nicht den etwaigen Einfluß eines fremden Religionsprincips zum Vorwurf machen könnte. Nach meiner individuellen Ueberzeugung ist in solchen deutschen Staaten, wo die Ehe der Juden, das

Wir müssen noch bemerken, daß bei diesem unserem Vorschlage nur die theilweise Anwendung des dem

---

vinculum matrimonii und die verbotenen Grade ausgenommen, dem protestantischen, oder richtiger, in protestantischen Ländern normirenden bürgerlichen Eherecht, unterworfen sind, ein solcher Vorwurf völlig grundlos. Der Jude kann ein bürgerliches Gesetz als bürgerliches annehmen, und hat nicht nöthig, sich darum zu bekümmern, ob und in wiefern dieses bürgerliche Gesetz ursprünglich auf religiösen Voraussetzungen basirte, und religiöse Vorstellungen ihm zu Grunde lagen, wenn es nur die Eigenschaft hat, als bürgerliches Gesetz im bürgerlichen Verbande für tauglich befunden zu werden, so wie der Jude in allen seinen bürgerlichen Verhältnissen nach dem bürgerlichen Neujahr sich richtet, ohne sich darum zu bekümmern, daß diese Epoche auf religiös-dogmatischer Voraussetzung, die er als Jude nicht anerkennt, beruhe, und daß dieses Neujahr für Andere auch eine religiöse Bedeutung habe. Er abstrahirt vom Religiösen und hält sich an das Bürgerliche. Die dem christlichen Eherecht zu Grunde liegenden religiösen Vorstellungen sind übrigens der Art, daß sie mit keinem jüdisch-religiösen Grundsatz streiten. Der Streit in der Kirche über die Ehescheidung ist, eigentlich genommen, ein exegetischer und ein Reflex des in den ältesten Schulen des Schamai und Hillel in ähnlicher Weise geführten. (Vergl. Michaelis Mos. Recht Th. 2, §. 120.) Das jüd. Eherecht ist kein biblisches, sondern ein spät-rabbinisches, also ein juristisches, selbstgemachtes oder entlehntes. Es ist für uns unbrauchbar geworden. Wir finden in den Staaten, von deren Gesetzen wir regiert werden, ein besseres. Warum sollen wir es nicht adoptiren, oder vom Staate uns demselben unterwerfen lassen? Weil die Christen glauben, es habe in ihren religiösen Vorstellungen die erste Grundlage gehabt? Darüber können und müssen wir Jedermann denken lassen, wie er will, und uns dasselbe nur in Rücksicht seiner Tauglichkeit für unser bürgerliches Verhältniß aneignen. Würde es der Staat, dem die bürgerliche Wohlfahrt die erste Frage ist, anerkennen, wenn er es mit dieser Wohlfahrt nicht übereinstimmend fände? Gewiß nicht; die immerwährenden Modificationen desselben beweisen es zur Genüge. Also der Staat betrachtet es lediglich aus bürgerlichen Gesichts-

Landesgesetze, gegenüber dem jüdischen Recht, in Rechtsverhältnissen vollkommene Geltung zuerkannten Grundsatzes

punkten, und der Umstand, daß es ein religiöses ist, würde ihn nicht über den bürgerlichen Nachtheil desselben beruhigen dürfen. Und das thun wir auch! Wir nehmen es als ein bürgerliches an, und lassen seinen etwaigen religiösen Ursprung auf sich beruhen. Ueberdies löst Michaelis das. den Widerspruch zwischen dem A. T., das die Ehescheidung erlaubt, und dem N. T. Matth. 5, 32. 19, 3—9. Marc. 10, 2—9, das sie verbietet, dahin auf, daß ersteres die Ehescheidung als bürgerliches Gesetz gestattet, letzteres sie vom Standpunkte der Moral untersagt, daß beide sie also für bürgerlich zulässig oder nothwendig und moralisch unstatthaft halten. In denjenigen Staaten also, wo das bürgerliche Gesetz in andern Fällen als dem des Ehebruches die Ehescheidung erkennt, befolgt der Jude blos das bürgerliche Gesetz, das mit der Religion nichts zu thun hat. Für den Fall, daß die bürgerlichen Gesetze die Ehescheidung auf den Fall des Ehebruchs einschränkten, und der Jude hierdurch etwa in Folge eines christlich-moralischen Grundsatzes in seiner Freiheit beschränkt würde, so wäre noch immer kein Grund zur Klage über Gewissensverletzung gegeben, da die jüdische Schule Schamais denselben Grundsatz vertritt und in sofern noch weiter geht wie das N. T., als sie behauptet, Moses habe auch bürgerlich die Ehescheidung nur in diesem einzigen Fall erlaubt. Die neutestamentliche Ansicht von der Ehescheidung ruhet also nicht in einem christlich religiösen Dogma, welches der Jude nicht bekennt, sondern in einer sittlichen Idee von der Ehe, als einem sittlich-religiösen Verhältniß, und gehört zu dem sittlichen Gehalt des N. T., den der Jude als entweder im A. T. enthaltend, oder den um jene Zeit im Judenthum herrschend gewesenen Begriffen angehörend, wohl anerkennt, was ihm hier um so leichter wird, als er im Schooße des Judenthums selbst, in der Schule des Schamai einen Repräsentanten dieser Ansicht von der Ehe findet. — Uebrigens ist eine Art von Gewissenszwang auch in dem jetzigen Rechtszustand nicht zu vermeiden. Nach jüd. Recht ist, wenn beide Theile einwilligen, die Ehescheidung ohne allen Grund zulässig, die der Staat aber nicht gestattet, weil sie gegen die Moral ist. Der Jude muß also entweder die Moral als jüdische anerkennen, oder ohne Anerkennung sich ihr unterwerfen.

für den Staat in Anspruch genommen worden sei, nämlich nur in der einen Beziehung, in wiefern dieser von seinem Expropriationsrecht des zur Vollziehung der Trauung angewandten Eigenthums, eben so wie die Rabbinen von dem ihrigen, Gebrauch machen kann; nicht aber in seiner consequenten Durchführung, nämlich in wiefern er die Eingehung und Scheidung der Ehe, die nach den Principien des jüdischen Kirchenrechts nur als Civilacte betrachtet und behandelt werden, nach dem Grundsatz „das Staatsgesetz ist Gesetz" in den Kreis seiner Gesetzgebung zu ziehen und gültige Normen — welche die Religion in ihren Folgen anzuerkennen hätte, wie sie die Consequenzen der bisher geltenden Rechtsacte anerkennt — hierüber festzustellen befugt sei, worauf Geiger im Schlusse der mehrgedachten Anm. hingewiesen, den Grund dafür aber, nämlich, daß „das jüd. Recht seine Gültigkeit völlig verloren hat," nicht als von der Religion anerkanntes Motiv nachgewiesen. In Ansehung der Trauung müssen wir eingestehen, daß wir dies nicht zugeben und es vielmehr als einen Eingriff in das religiöse Gewissen zurückweisen würden. Denn ist es auch wahr, daß die jüd. Trauung vom jüd. Gesetz nur als Civilact mit religiösen und bürgerlichen Folgen betrachtet und behandelt wird, so hat sie doch das Leben eben der sittlich-religiösen Folgen wegen veredelt und zum religiösen immer mehr erhoben, wie dies Geiger und Wechsler in ihren obengenannten Aufsätzen klar genug nachgewiesen haben. Nur das Gesetz ist starr geblieben und will die Gültigkeit der Trauung nicht an die religiöse Weihe geknüpft wissen; so muß nur dieses flüssig gemacht und zeitgemäß reformirt werden [114]), welches nach unserm Vor-

[114]) Der selige Berliner Vice-Oberlandesrabbiner Meyer Simon

schlage durch eine, von jüd. religiösen Gesichtspunkten aus zu rechtfertigende, Einwirkung des Staates thunlich wäre. Hinsichtlich der Ehescheidung aber, die ursprünglich ein Civilact ist und vom Leben unberührt geblieben und als etwas seiner Natur nach Unfreundliches und Unpoetisches von keiner religiösen Weihe mit frischem und warmem Lebenshauch, wie die Trauung, umgeben, dafür aber mit antiquirten, minutiösen, juristischen Formalitäten erschwert und entstellt wurde, dürfte allerdings ein rechtskräftiges Erkenntniß der zuständigen Landesbehörde nach dem in Civilrechtssachen geltenden Grundsatz die Stelle des Scheidebriefes vertreten [115]).

Weil stellte in einer Eingabe an den Justizminister vom 17. Februar 1825 (s. Ergänzungen und Erläuterungen der die religiöse und bürgerliche Verfassung der Juden in Preußen betreffenden Gesetze. Zweiter Nachtrag von Dr. J. Heinemann. 1839. S. 187) den Antrag, „daß die Trauung nur von diesem (dem Ortsrabbiner) oder dem von diesem speziell für diese Trauung dazu autorisirten Manne geschehen muß, und daß in jeder Rücksicht nur durch ein von jenem ertheiltes Attest die wirklich erfolgte Trauung als legal nachgewiesen erachtet werden soll.“ Also auch von der streng rabbinischen Seite her wurde die Reformirung der Trauung und die nöthigen Garantien ihres kirchlich-religiösen Charakters als dringendes Bedürfniß gefühlt und die Bedingungen ihres gesetzlich gültigen Vollzuges auch in Rücksicht ihrer religiösen Wirkungen dem Einfluß des Staatsgesetzes unterworfen. Ein lehrreiches Beispiel für jüngere Rabbinen!

115) Unter den durch den Kaiser Napoleon dem in Paris 1806 zusammenberufenen jüdischen Sanhedrin vorgelegten Fragen lautet die zweite: „Ist nach jüdischen Gesetzen die Ehescheidung statthaft? Ist die Scheidung ohne eingeholtes gerichtliches Erkenntniß, und nach solchen Vorschriften, die dem französischen Gesetz zuwider laufen, giltig?“ worauf das Sanhedrin die Entscheidung gab: „Die Ehescheidung ist erlaubt. Doch erkennen die Juden in Civilsachen das Landesgesetz

In der Preußischen Gesetzgebung ist etwas Aehnliches bereits geschehen. Das Edict vom 11. März 1812 spricht in §. 27 aus: „Zur Begründung der bürgerlichen Wirkungen einer gänzlichen Ehescheidung unter den Juden ist das Erkenntniß des gehörigen Richters hinreichend und die Ausfertigung eines Scheidebriefes nicht nothwendig [116].“ Daß

überall an, lassen daher keine Scheidung gelten, ohne richterliches Erkenntniß eingeholt zu haben, wo dies festgesetzt ist.“ Jost, Geschichte der Israeliten. Th. 9. S. 124, 125. Bei Dr. Salomon (Briefe an Hartmann. 1835. S. 15, nach L. Bran, Hamburg 1807) findet sich eine andere Version dieser Entscheidung, die also lautet: „Nach dem mosaischen Gesetz ist die Ehescheidung erlaubt; aber sie ist nicht gültig, wenn sie nicht vorher von den Tribunälen kraft des französischen Gesetzbuches erkannt wird. In den Augen aller Israeliten ohne Ausnahme ist die Unterwerfung unter die Gesetze des Landesherrn die erste Pflicht. Es ist von allen Juden angenommener Grundsatz, daß in Allem, was das Bürgerliche und Politische betrifft, das Staatsgesetz als das höchste Gesetz zu betrachten sei.“ Nach der unumwunden ausgesprochenen Anerkennung des Landesgesetzes im Civilrecht hätte das Sanhedrin den rabbinischen Act des Scheidebriefes als entbehrlich auch für die religiösen Folgen erklären können, und es ist seiner übrigens von den meisten jetzigen Rabbinen Deutschlands nicht erreichten Freisinnigkeit in der Auffassung des religiösen und bürgerlichen Elements in den jüdischen Gesetzen diese kleine Inconsequenz zu Gute zu halten.

[116]) In dem Judenedict des Großherzogthums Mecklenburg-Schwerin heißt es §. XI.: „Die Ausfertigung eines Scheidebriefes aber ist unnöthig, und soll daher unterbleiben.“ Ich habe nichts davon gehört, daß meine Vorgänger im Rabbinat gegen diesen letzten Passus vor der Suspension des Edicts aus religiösen Rücksichten protestirt hätten. Wäre er aber auch an sich richtig, so stände er doch in einigem Widerspruch mit der vorausgehenden Bestimmung, welche lautet: „Die Ehescheidungen der Juden sind aus den gemeinrechtlichen Gründen bei dem competenten Richter nachzusuchen, und das Erkenntniß desselben soll zur Begründung der bürgerlichen Wirkungen einer gänzlichen Ehescheidung

das Gesetz nur von Begründung der bürgerlichen Wirkungen mit Ausschluß der religiösen spricht, ist eine natürliche Folge der beim Gesetzgeber vorherrschenden Annahme, daß zur Aufhebung der religiösen Wirkungen eine religiöse Scheidung Seitens der jüdischen Kirche erforderlich sei, welche offenbar auf der Voraussetzung beruhet, daß der rituelle Scheidebrief ein religiöser Act oder eine religiöse Ceremonie sei. Würde der auf nicht jüd. Standpunkt stehende Gesetzgeber eine eben so klare Einsicht in das jüd. Kirchenrecht, wie der jüd. Theologe, haben, um zu wissen, daß der Scheidebrief nichts weniger als ein religiöser, sondern ein civilrechtlicher Act mit religiösen und bürgerlichen Consequenzen sei, so würde er höchst wahrscheinlich jenen Unterschied nicht gemacht haben [117].

---

unter den Juden hinreichend sein." Wie soll es nun mit den religösen Wirkungen gehalten sein, da der rituelle Scheidebrief, den das Preuß. Edict nur für nicht nothwendig hält, hiernach ausdrücklicher Bestimmung unterbleiben soll? Die Lösung dieses Widerspruches ist nur durch die Voraussetzung möglich, daß der Gesetzgeber die jüd. Ehe nur als Civilehe, die Trauung nur als ein bürgerliches Pactum betrachtet wissen will, daher er auch im Eingang dieses Paragraphen die jüd. Ehe auch hinsichtlich der verbotenen Grade rc. den desfallsigen Bestimmungen des bürgerlichen Gesetzes unterwirft, von welchem letztern Punkt weiter unten noch ausführlicher die Rede sein wird. Vergl. das Judengesetz in Dänemark vom 29. März 1814. §. 6.; in Baden vom 13. Januar 1809. XXIII.

[117]) Insofern es unbezweifelt feststeht, daß nach den Grundsätzen des biblischen sowohl als rabbinischen Judenthums die jüdische Ehe nur als Civilehe, die Trauung wie die Ehescheidung nur als Civilacte zu betrachten sind, so wären demnach alle auf die Ehe bezüglichen Gesetze nur als bürgerliche anzusehen, und nach dem in der Einleitung aufgestellten Grundsatz, wonach im heutigen Judenthum alles

Zum Schlusse bemerken wir noch, daß wir die Anwendbarkeit des jüdisch-rechtlichen Grundsatzes von der Geltung

---

Religiöse vom Bürgerlichen hinsichtlich seiner ferneren Verbindlichkeit streng geschieden werden müsse, oder auch auf dem bisherigen rabbinischen Standpunkt, auf dem alle civilrechtlichen Acte und Verhältnisse den gesetzlichen Verfügungen der Staatsbehörde anheimfallen, einer zeitgemäßen Aenderung und Modification fähig. Davon sind aber die von Moses verbotenen Ehen zwischen Verwandten (3. B. M. 18), wie auch das Eheverbot (Deutr. 24, 4) auszunehmen, da diese Eheverbote nicht zu den bürgerlichen, sondern zu den religiösen Gesetzen gehören, die also vermöge ihrer über alles Menschliche und Vergängliche erhabenen religiösen Natur von Gott für die Ewigkeit gegeben sind. Daß diese Eheverbote religiöser Natur seien, beweis't Michaelis (Mos. R. Th. 2. §. 111: „Moses erklärt die verbotenen Ehen für Gräuel, und für Sünden, die Gott auch an andern Völkern strafe; also für moralisch unrecht“) unwiderleglich. Einen solchen religiösen Charakter hat auch das Eheverbot Deutr. 24, 4. Da die mosaisch verbotenen Verwandtschaftsehen eben wegen ihrer rein religiösen Natur auch im Christenthum gelten, so könnte für den Juden, wenn er auch hinsichtlich der verbotenen Grade dem christlichen Ehegesetz unterworfen würde, nur insofern ein Gewissenszwang erwachsen, als er gezwungen würde, die in der christlichen Kirche zu den von Moses speziell genannten noch hinzugekommenen Eheverbote, die aber gleichfalls nur religiöser und nicht bürgerlicher Natur sind, anzuerkennen, was mit seinen religiösen Vorstellungen streitet. Daher können wir es durchaus nicht billigen, daß das bürgerliche Ehegesetz auch hinsichtlich der Verwandtschaftsgrade auf den Juden Anwendung finden soll, da dieses eben die Linie ist, wo das Religiöse vom Bürgerlichen sich scheidet. — Die von den Rabbinen in ähnlicher Weise hinzugefügten Eheverbote שניות לעריות gehören zu den Umzäunungsgesetzen und müssen so lange als Kirchensatzungen respectirt werden, bis sie etwa durch hinlänglich befugte Synodalbeschlüsse aufgehoben werden, wozu aber wohl nie genügende Motive vorhanden sein dürften. — Eine andere Bewandtniß hat es aber, wie mich dünkt, mit dem Eheverbot der Cohanim oder

Geltung des Landesgesetzes bis zur äußersten Spitze geführt haben, weil wir die Consequenz als ein unerläß-

---

Ahroniten. Dieses gehört zwar auch nicht zur Kategorie der bürgerlichen Gesetze, die außer dem Staatsverbande von selbst aufhören, sondern ist, wie die übrigen verbotenen Ehen zwischen Verwandten, als religiöses Gesetz zu betrachten. Ob es aber nicht zur Kategorie derjenigen religiösen Gesetze gehört, deren Bestand an den Tempeldienst geknüpft war und mit der Zerstörung des Tempels wie so viele, unzählige andere außer Kraft getreten ist? das ist die Frage, deren Beantwortung von höchster Wichtigkeit ist. Der Zusammenhang der darüber in der h. S. angeordneten Gesetze läßt, unserer unmaßgeblichen Ueberzeugung nach, kaum einen Zweifel übrig, daß die Heiligung der Priester (Ahroniten) sowohl durch die Eheverbote als Reinigungsgesetze zur Kategorie derjenigen religiösen Gesetze gehöre, die an den Tempel- und Opferdienst geknüpft sind. Diese Gesetze (3. B. M. 21, 6—8) lauten: "Heilig sollen sie (die Priester, Nachkommen Ahrons) sein ihrem Gotte und nicht entweihen den Namen ihres Gottes; denn die Feieropfer des Ewigen, das Brod ihres Gottes bringen sie dar; so sollen sie heilig sein. Eine Gefallene und eine Geschändete sollen sie nicht nehmen; und ein Weib, das von ihrem Manne verstoßen worden, sollen sie nicht nehmen; denn heilig ist er seinem Gott. Und du sollst ihn heilig halten; denn das Brod deines Gottes bringt er dar; heilig soll er dir sein, denn heilig bin ich, der Ewige, der euch heiligt." Hier ist also offenbar die Heiligkeit und die Heilighaltung der Ahroniten an den heiligen Opferdienst, den sie verrichten, geknüpft, der aber mit der Zerstörung des Tempels aufhörte, und es wäre unbegreiflich, wie die Heiligkeit der Ahroniten als Folge des Opferdienstes noch ferner fortdauern solle, nachdem die Ursache längst ihr Dasein geendet. In Jebamoth 6 b. wird zwar der Ort, wo einst der Tempel stand, in Hinsicht der ihm schuldigen Ehrfurcht, noch heute nach der Zerstörung als heilig erklärt. Dies gilt aber nur von dem einmal geheiligten Raum, der unverändert derselbe geblieben, und es würde nach dieser Analogie wohl einleuchten, daß der wegen des verrichteten Dienstes einmal geheiligte Priester auch dann

liches Erforderniß einer wissenschaftlichen Behandlung halten. Wir brauchen hier erst nicht auf den gewaltigen Un-

---

noch, wenn er durch Leibesfehler oder sonst etwas des Dienstes unfähig geworden, seine Heiligkeit in Rücksicht der mit derselben verbundenen Gesetze nicht verliert, wie ein solches Beispiel in Bezug des Hohenpriesters in der That Horaioth 12 b., Maimonid. h. Issure Biah 17 l. vorkommt. Daß aber diese Heiligkeit der Ahroniten auf alle nachkommenden Geschlechter bis in die Ewigkeit fortgepflanzt werde, dafür scheint alle Analogie, wenigstens jede biblische Andeutung zu fehlen. Die Rabbinen haben freilich dieses so wenig bezweifelt, daß sie sich gar nicht beikommen ließen, dafür eine Art von Anlehnung in der h. S. zu suchen. Sie hielten es für eine persönliche Pflicht, die niemals aufhört. Für uns scheint aber der Umstand, daß diese Heiligungsgesetze in der Bibel als mit ihrem Priester- und Opferdienst eng verbunden, mithin als an den Tempeldienst geknüpft, dargestellt werden, bedeutsam genug, daß wir, den Rabbinen gegenüber, nach einem Grunde für die absolute und ewige Gültigkeit dieser Gesetze zu fragen wohl berechtigt sein dürfen. Dieses Gesetz, wie es bisher im Judenthum besteht, ist nicht mit den von den Rabbinen verbotenen Verwandtschaftseben zu vergleichen, welches als Umzäunungsgesetz eine ganz andere Art von Verbindlichkeit in Anspruch nimmt. Die Heiligkeit der Ahroniten wird von den Rabbinen als fortdaurendes biblisches Gesetz betrachtet, weil die Abhängigkeit desselben vom Tempeldienst bei ihnen gar nicht in Betracht gezogen wurde, wie sie bei so manchen andern Gesetzen den Causalnexus mit untergegangenen Verhältnissen völlig ignorirten, daher sie weder einen Derasch, noch eine Tradition dafür in Anschlag bringen. Wollte man nun die Heiligkeit der Ahroniten für unsere Zeit in Abrede nehmen, so würde man nicht etwa ein rabbinisches Gesetz umstoßen, sondern eine rabbinische Bibelinterpretation, die keine in solchen Fällen gültigen Autoritäten traditionellen Ursprungs für sich geltend machen kann, widerlegen, und der Streit wäre ein rein exegetischer von höchst praktischer Bedeutung.

Daß das Heiligungsgesetz der Ahroniten in Bezug auf Reinigung und den Genuß berauschender Getränke nur auf sittlich dienstfähige Priester (mit theilweiser Ausnahme

terschied zwischen Theorie und Praxis nach dem bekann-
ten Spruch der Rabbinen: וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה

---

von Leibesfehlern) eingeschränkt worden (Siphra 3. B. M. 21.
Jore Deah 373, 2.), ist ein Beweis, daß der Unterschied der
Dienstfähigkeit doch in irgend einer Beziehung auch
auf dem rabbinischen Standpunkt Anwendung gefunden hat.

In Bezug auf ein anderes Heiligungsgesetz der Priester,
nämlich das Verbot des Weintrinkens, Haarwachsenlassens
und Kleiderzerreißens über Todte (3. B. M. 10, 6, 9),
spricht sich die Gemara (Tanith 17 a.) dahin aus, daß es
nur zur Zeit des Tempeldienstes stattfindet: בזמן ביאה הוא
דאסור שלא בזמן ביאה שרי, welches Raschi mit den Worten
erklärt: האידנא שהבית חרב ולא זמן ביאה הוא „jetzt, da der
Tempel zerstört und das Hineingehen des Priesters in den-
selben (zur Verrichtung des Dienstes) unmöglich geworden
ist.“ Maimonid., der (h. Biath Mikdasch 1, 10) das ur-
sprüngliche Verbot auch während des Tempels nur auf das
Hineingehen in denselben בשעת ביאה למקדש eingeschränkt
wissen will, wird das. von Abraham ben David gründlich
widerlegt und von Joseph Karo sehr schwach vertheidigt.
Ob nun diese Heiligungsgesetze den Priester in Rücksicht
seiner Dienstfähigkeit im Allgemeinen זמן ביאה, oder
nur, wie Maimonid. meint, das Betreten des Heilig-
thums בשעת ביאה, oder gar, wie Mose ben Nachman (Se-
pher Hamizwoth Gebot 73) behauptet, nur den Dienst
selbst betrifft אבל על היין ועל פריעת הראש והפירום לא
הוזהר אלא שלא יעבוד כך, mögen die Gelehrten unter sich
ausmachen. So viel ist nach Allen gewiß, daß die den
Priester betreffenden Gesetze in der Bibel nicht dessen Per-
son an und für sich in Rücksicht seines heiligen Stammes
betreffen, sondern ihre Gültigkeit an den Tempel-
dienst knüpfen, und es ist durchaus nicht einzusehen, war-
um dies nicht auch von den Reinigungs- und Ehege-
setzen der Priester gelten soll, da die Bibel gerade hier
am deutlichsten diese Gesetze mit dem Priesterdienst in enge
Verbindung bringt. — Daß den Priestern noch heute eine
Function geblieben, nämlich die Sprechung des Priestersegens,
wird man doch hierbei nicht in Anschlag bringen wollen, da
dieser Dienst einerseits auch auf andere Heiligungsgesetze
einen Einfluß üben müßte, andererseits jetzt so wenig zu
den ausschließenden Functionen des Priesters gehört, daß

aufmerksam zu machen (Vergl. Geigers trefflichen Aufsatz W. Zeitschr. Bd. IV. S. 321 ff.). Wir legen unsere Betrachtung

---

auch von jedem Prediger über seine Gemeinde, von jedem Vater über seine Kinder der Priestersegen gesprochen wird. Ich will bei dieser Gelegenheit noch hervorheben, daß der Opferdienst nach den Rabbinen wohl de facto, aber nicht de jure aufgehört, und daß man noch heute an der heiligen Stätte, wo einst der Tempel gestanden hat, opfern darf. S. Sebachim 107 b.: א״ר יהושע שמעתי שהיו מקריבין אף על פי שאין בית. Maimonid. h. beth habechira 6, 15.: לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע״פ שאין שם בית כו׳. Diese Erlaubniß, an dem geheiligten Tempelraum noch ferner Opfer darbringen zu dürfen, ist eben die Ursache, warum es den Juden verboten ist, irgendwo außerhalb der Tempelstätte zu opfern שחוטי חוץ; Maimon. h. masse ha-korbanoth 19, 15. 16. Daß von dieser Erlaubniß noch kein Gebrauch gemacht worden, ist der Grund, daß wir Alle levitisch unrein sind טמאי מתים und keinen reinen Priester haben, bei קרבני צבור aber, von welchen die Regel gilt עבודה דוחה טומאה, daß ein zuverlässig vom Stamme Ahron herkommender Priester schwer zu finden, da die meisten, welche dafür gelten, nur präsumtiv dem Stamme Ahron angehören. Man sieht also hieraus, daß auf dem rabbinischen Standpunkt alle moralischen Bedingungen zu wenigstens theilweisem Tempel- und Opferdienst vorhanden sind, und daß der wirkliche Ausbau des Tempels בנין הבית nur an physischem Unvermögen scheitern müsse. Wie sehr die Rabbinen mit ihrem System, die Pflichthaftigkeit so vieler Gebote an den Bestand des Tempels zu knüpfen בפני הבית ושלא בפני הבית, hierdurch mit sich selbst in Widerspruch gerathen müssen, ist nicht schwer einzusehen. Holz und Stein waren nicht das Heiligthum, sondern der Ort, von dem es heißt: שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, und dieser ist noch vorhanden, müßte also mit seinem Einflusse noch bestimmend auf Gesetzerfüllungen einwirken, wenn anders ein solcher Einfluß, da ihm das belebende Princip, der Opfergeist, mit der Zeit entschwunden ist, noch im Judenthum vorhanden gewesen wäre. Dem System der Rabbinen, das sich an Einzelnes und Abgerissenes festhält, und nicht das Judenthum nach einem feststehenden und durchgreifenden Princip in seinem innersten Zusammenhang zu erfassen und gleichsam

bescheiden unsern Amtsbrüdern und andern jüdischen Gelehrten zur Prüfung vor und sind gern bereit, jede Belehrung dankbar anzuerkennen und den nachgewiesenen Irrthum einzugestehen, wie auch jeden Einwurf, der unsere Ueberzeugung nicht erschüttert, durch nähere Begründung unserer Ansicht zu berichtigen. Der uns leitende Grundsatz ist: den Geist der Rabbinen, in dem wir mit so vielen Zeitgenossen ein tiefbegründetes Streben, den Buchstaben des Gesetzes mit späteren Zeitverhältnissen in Einklang zu bringen, erblicken, der also an sich ein Erzeugniß des Fortschrittes ist, so lange als Mittel des zeitgemäßen Weiterschreitens für unsere Verhältnisse anzuwenden, bis das Judenthum auf einem höhern Stadium einer selbstständigen, über die Grundanschauung der Rabbinen sich erhebenden und auf einer freien und selbstständigen Erfassung des in der Bibel offenbarten religiösen Geistes ruhenden Entwickelung gelangt sein wird, also einem höheren als dasjenige ist, auf welches der Entwickelungsproceß des Talmuds es gebracht hat.

---

als geistige Wiedergeburt der dem Mosaismus ursprünglich zu Grunde gelegenen religiösen Urideen zu reproduciren strebte, fehlt es daher auf dem eigenen Grund und Boden an Consequenz und Bündigkeit.

# II.

# Das Princip der jüdischen Ehe.

1. Die Stellung des weiblichen Geschlechtes im Judenthum. Wissenschaftl. Zeitschr. für jüd. Theologie. Bd. III. S. 1—13.
2. Ueber die Würde der Frauen in Israel von Dr. Karo. Allg. Zeitung des Judenthums. Jahrg. I. № 87. 90. 93.
3. Ueber das Princip der jüdischen Ehe von J. A. Fränkel, cand. phil. Literaturbl. d. Orients. Jahrg. I. № 20. 21. 22.

---

Das Princip der jüd. Ehe ist in neuerer Zeit öfters zur Sprache gekommen und ein Gegenstand vielfacher wissenschaftlicher Diskussion geworden. Unseres Wissens war die Abhandlung in № 1. die erste Stimme, welche ein umfassendes wissenschaftliches Urtheil darüber abgab, und welche zwei Entgegnungen, die in № 2. und 3. angegebenen Schriften, hervorrief. In der erstgenannten Entgegnung ist auch keine Spur von selbstständiger, wissenschaftlicher Forschung vorhanden, und da die wenigen in Bezug genommenen Notizen auch in der letztgenannten, wenn auch vom Verf. vornehm ignorirt, sich wiederfinden, so wollen wir uns nur mit dieser befassen und uns in Bezug der ersten aller weitern Erwähnung überhoben halten. Bei unvergleichlich geringerem wissenschaftlichen Werth behauptet die erste jedoch, unseres Dafürhaltens, einen moralischen Vorzug gegen die letztere, nämlich darin, daß sie ihren Gegner nennt und offen auf ihn loszieht, während jene dem individuellen Feinde ein Collectivum

von Anklägern des Judenthums und der jüd. Ehe substituirt und gegen dieses ihre Streiche führt, aus dem wahrscheinlichen Grunde, weil unser Verf. entweder es für rühmlicher hält, den Feind in Masse zu schlagen, als im ritterlichen Zweikampf mit einem einzelnen Gegner sich messend, seine jugendlichen Kräfte zu versuchen, oder eine gewisse Scheu vor einem klangvollen Namen (Herr Dr. Geiger ist der Verf. von № 1.) in sich nicht niederkämpfen kann. Wir würden unserem Verf. in keinem Fall dazu gerathen haben. Die Unterdrückung eines Namens, wo er genannt werden soll, zumal eines solchen, gegen den man sich zum Kampfe rüstet, hat alle Mal etwas Mißliches, das vom Leser entweder als anmaßliche Geringschätzung des Feindes, oder als zaghaftes Mißtrauen in die eigene Kraft ausgelegt wird, und niemals ein günstiges Vorurtheil für die vom Verf. vertretene Sache zu erwecken geeignet ist. —

Wäre es uns übrigens nicht aus dem Zusammenhange wie aus den einzelnen Punkten dieser Abhandlung klar geworden, welche Gegner oder Ankläger der Verf. zu bekämpfen sucht, aus seiner Einleitung, die doch über dergleichen Auskunft geben sollte, würden wir es schwerlich entnehmen können, da in derselben hierin eine Confusion zu herrschen scheint. Der Verf. spricht nämlich von zweierlei Anklägern, von solchen, „die auf keinem wissenschaftlichen Boden stehen, sondern auf lockerem, unhaltbarem, grundlosem hin und her taumeln, die da raisonniren, lärmen, toben, Alles negiren, ohne dafür etwas Positives systematisch zu erstatten, die endlich als Nachtreter und Nachbeter der Gelehrten ihre ganze Weisheit aus der Quelle der ins Leben eingeschlichenen Vorurtheile und aus

dem Hörensagen schöpfen," gegen welche er sich nicht rüsten könne, und wieder von solchen, „welche sich auf die jüd. Gesetze stützen," die er einer Bekämpfung für werth hält. Ist diese Eintheilung disjunctiv, so stützen sich die ersten nicht auf die jüd. Gesetze und die letztern negiren nicht. Es wäre wünschenswerth gewesen, daß der Verf. uns darüber Aufklärung gegeben hätte, wie man die jüd. Institutionen anklagen könne, ohne die jüd. Gesetze, d. h. die Urkunden und Träger dieser Institutionen, als Grund und Gegenstand der Anklage anzuführen? Und wäre dies der Fall, so hätte der Verf. alle andern Vorwürfe und Schmähungen ersparen können, da man einen wehrlosen Feind eben so wenig bekämpfen kann als zu bekämpfen nöthig hat. Eben so unbegreiflich scheint es, wie diejenigen, welche aus den jüd. Gesetzen „das Verkauftwerden des Mädchens herleiten und dies im Judenthum allgemeingeltend machen," nach dem Sinne des Verf. nicht negiren, nämlich ein im Judenthum, wie der Verf. zu erweisen verspricht, herrschendes Princip der Ehe als nicht existirend, somit als Negation, nicht darstellen? Da unser Verf. seine Gegner nicht nach dem Bekenntniß eintheilt, so scheint er sie aus allen Confessionen zu nehmen. Unter denen der ersten Art können aber nur jüdische gemeint sein, da man doch christlichen Schriftstellern unmöglich es zum Vorwurf machen kann, daß sie im Judenthume Alles negiren, noch weniger von ihnen fordern: daß sie das Negirte durch Positives systematisch wiedererstatten sollen. Unter die zweite Klasse von Gegnern, gegen welche allein der Kampf gerichtet ist, können allerdings auch christliche Gelehrte mitbegriffen sein. Allein in Bezug auf diese ist es unbegreiflich, wie der Verf. am Schluß der Einleitung

die Worte, daß er deswegen seine Beweisführung in die an sich natürliche Eintheilung aus der Bibel und aus dem Talmud zerlege, „weil unsere Zeitgenossen die Bibel mit andern Augen betrachten, als die Rabbinen," aussprechen konnte. Haben die christlichen Gelehrten irgend einer Zeit die Bibel mit gleichen Augen als die Rabbinen betrachtet? Der Verf. hat es also offenbar, die wenigen Stellen, wo christliche Gelehrte namhaft gemacht sind, abgerechnet, mit jüd. Gegnern, und wie aus den einzelnen Widerlegungen hervorgeht, mit einem bestimmten Gegner, nämlich dem Verf. der Abhandlung № 1, zu thun. Daß unser Verf. diesen nicht mit Namen nennt, dafür muß außer dem schon Angedeuteten auch noch hierin der Grund gesucht werden, daß das Aufsuchen und organische Zusammenfassen der in der Literatur einzeln zerstreueten Anklagepunkte vieler Gelehrten eine unverhältnißmäßig größere und umfassendere Gelehrsamkeit voraussetzt, als wenn ein Vorgänger diese Mühe übernommen, sie gesammelt, an einander gereihet, wissenschaftlich geordnet und der Kritik klar vor die Augen gelegt hat. — Ob die Art unseres Verf. die der Gelehrten ist, weiß ich nicht; mit des Gelehrten Würde scheint sie mir jedoch nicht übereinzustimmen.

Einige Grundansichten, auf die wir in unserer Beleuchtung der Entgegnung № 3, in welcher die Abhandlung № 1 ihrem Hauptinhalte nach in einzelne Anklagepunkte zerlegt und bekämpft wird, öfters zurückkommen werden, wollen wir vorausschicken. In Betrachtung der Ehe im Allgemeinen und der jüdischen insbesondere, müssen zuerst zwei Momente streng von einander geschieden werden, nämlich das Werden und Aufhören, oder die Eingehung und Scheidung der Ehe als das eine,

und die zwischen den beiden Polen liegende ganze Dauer ihres Bestehens als das zweite Moment. Das Bestehen der Ehe gehört mehr dem Leben als dem Gesetze an und ist als solches dem mannigfachen Einfluß der Kultur und Gesittung unterworfen und deshalb einer immer größeren Veredlung und Vervollkommnung fähig. Das Entstehen und Auseinandergehen, oder die Knüpfung und Trennung der ehelichen Verbindung steht unmittelbar und ausschließend unter dem Machteinfluß des Gesetzes, worauf das Leben, bis jetzt wenigstens, nämlich Hinsichts seiner gesetzlichen Gültigkeit, keine modificirende Einwirkung ausgeübt hat. Diesen wichtigen Unterschied hat unser Verf. völlig übersehen und sucht alle seine Waffen, mit welchen er die Ankläger zum Schweigen bringen will, aus dem Bestande der Ehe herzuholen, welcher allerdings ein vom Leben und der Gesittung geheiligtes und veredeltes Verhältniß darbietet, worauf aber der Hauptangriff der Gegner gar nicht gerichtet ist, sondern nur auf die der Eingehung und Scheidung der Ehe zu Grunde liegenden gesetzlichen Bedingungen, die unser Verf. als seiner Vertheidigungslinie etwas fern liegend preisgiebt.

Zweitens legt unser Verf. ein außerordentlich großes Gewicht auf die s. g. Biaehe, diejenige äußere Form der Trauung, die er nicht ganz passend mit Concubinat bezeichnet, und meint, daß, wenn er diese als die alleinbiblische Ehe nachzuweisen im Stande wäre, er dann dem Feinde ein weites und sicheres Feld für die sittliche Würde der jüd. Ehe abgewonnen haben würde. Wir können hierin mit unserm Verf. nicht übereinstimmen und in dieser Form der ehelichen Verbindung die Bürgschaft ihrer sittlichen Be-

deutung nicht erkennen. Dieses mag dem reinmenschlichen Gefühl unverdorbener Kinder der Natur, dem naiven, spätern Kulturepochen nothwendig vorangegangenen primitiven Zustand einer kindlichen Unschuld, in welchem uns die ersten Blätter der Genesis die ersten Menschen erblicken lassen, allerdings entsprechend sein, ist aber mit einer spätern Civilisation und einer dem reifern Zustande der prüfenden und vergleichenden Reflexion angehörenden Gesetzgebung schwerlich zu vereinbaren, wie das spätere Verbieten und Verpönen dieser Biaehe (Kiduschin 12 b.) hinlänglich beweist, daß sie dem ausgebildetern Sittlichkeitsbegriff nicht mehr zusagend war. Sie ist freilich eine factische Willenserklärung unschuldiger Naturmenschen, aber die gewonnene Bildung sah bald ein, daß diesem Factum eine reinsittliche, die höheren Zwecken gewidmete Gemeinsamkeit des ehelichen Beisammenlebens ins Auge fassende Willensäußerung nothwendig vorangehen, daß dieses wohl Folge, aber nicht Grund der ehelichen Verbindung sein dürfe.

Drittens spricht unser Verf. oft, wenn er seine Gegner nennt, von Anklägern des Judenthums und der jüd. Ehe, als wenn das, was er in seinen Gedanken als Judenthum sich construirt, wirklich ein Palladium desselben wäre, mit dessen Angriff das Judenthum in seinen Grundfesten erschüttert würde. Das müssen wir im Namen der Wissenschaft, die keine Verketzerung ihrer freien Forscher duldet, ein für alle Mal gebührend zurückweisen. In der Ehe, oder vielmehr in deren antiquirten gesetzlichen Bestimmungen, wird keinesweges das Judenthum angeklagt, vielmehr wird verlangt, daß die jüd. Ehe als ein jüdisch-religiöses Institut wie vom praktischen Leben, so auch von dem auf das Leben entschieden einwirkenden theoretischen

Gesetze als solches betrachtet und mit den übrigen Grundsätzen der jüd. Religion in Uebereinstimmung gebracht werde.

Es muß noch bemerkt werden, daß unter dem, was unser Verf. „Wissenschaft," „wissenschaftlich" nennt, nichts anderes als „Bibel" und „Talmud," bei welchen eine richtige Auffassung nach gesunder Bibelexegese und erforderlicher Kenntniß des Inhaltes und des Geistes des Talmuds vorausgesetzt wird, zu verstehen sei, und daß, wenn wir die Argumentationen des Verf. auf dem Grunde der Bibel und des Talmuds bekämpfen, wir nicht auf einem „lockern, unhaltbaren," sondern auf gleichem Boden mit ihm selbst stehen. In der freien Wissenschaft wird in Betracht der Bibel vom rabbinischen Standpunkt abstrahirt. Da unser Verf. aber „die Bibel mit den Augen der Rabbinen betrachtet wissen will, da er das Gegentheil unsern Zeitgenossen vorwirft, in der Bibel den Keim des Rabbinismus, in diesem eine „nothwendige Folge" der mosaischen Gesetze erblickt und zu einer, wenn auch nur äußerlichen Scheidung beider, als zu einer dem Feinde gemachten Concession nothgedrungen sich bequemt, so wollen wir unsern Verf. hierin beim Worte halten, auf seine Concession verzichten, und ihn jedesmal, wo es sich um die Richtigkeit seiner Deductionen aus der Bibel handelt, für die talmudische Auffassung derselben verantwortlich machen.

Wir folgen unserm Verf. in seiner Eintheilung der Darstellung der jüd. Ehe nach Bibel und Talmud, und da außer dieser Haupteintheilung kein logisches Moment zu Unterabtheilungen geboten wird, so müssen auch wir darauf verzichten, da jede andere Abtheilung ohne innern Grund zu willkürlich und darum auch zur leichtern Uebersicht wenig ersprießlich ist.

# I.

## Die eheliche Verbindung nach der heiligen Schrift dargestellt.

Aus Deut. 22, 13 כי יקח איש אשה ובא עליה und das. 24, 1. כי יקח איש אשה ובעלה (wobei noch auf Gen. 38, 2. Deut. 25, 5 hingewiesen wird), folgert der Verf.: a. „daß die Worte ובעלה und ובא עליה anzudeuten scheinen, daß die Verbindung durch die erste Zusammenkunft des Mannes und des Weibes zu Stande gekommen;" b. „daß diese Verbindung auf Verwandtschaft, Freundschaft und Liebe sich stützt." Allein das ובא עליה und ובעלה ist nach dem Zusammenhange nur als Folge des in כי יקח dargestellten Vollzuges der ehelichen Verbindung zu betrachten. Im ersten Beispiel ist das ובא עליה der Folge wegen als Ursache nothwendig, im letztern natürlich. In Gen. 38, 2 ist das ויבא עליה, welchem ויקחה vorangeht, im Zusammenhang der geschichtlichen Erzählung ותהר ותלד בן gleichfalls ein nothwendiges Moment; in Deut. 25, 5 ist das יבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה sehr natürlich, da die Leviratsehe allerdings nur durch die eheliche Zusammenkunft vollzogen [1]) wird, weil das bei jeder andern Ehe nöthige Erwerben

[1]) Der Ausdruck „vollzogen" ist hier uneigentlich, da der Vollzug mit dem Tode des Mannes, wodurch sie unmittelbar in das Bereich des Levir's übergeht und darum שומרת יבם und זקוקה ליבם genannt wird und ungefähr in dasselbe Verhältniß zum Levir als eine ארושה durch die קידושין zu ihrem Manne tritt, bereits geschehen ist. Durch die eheliche Zusammenkunft mit dem Levir beginnt das eheliche Zusammenleben, und ist hier dasselbe, was נישואין bei

Erwerben hier bereits mit dem Tode des Bruders geschehen ist, אשה הקנו לו מן השמים (Jebamoth 39 a.), weshalb hier allein das יבא עליה dem ולקחה לו לאשה vorangeht. Der biblische Ausdruck für die Ehelichung ist immer לקח mit oder ohne היות לאשה, oder auch letzteres allein, und das ובא עליה kömmt in der Regel nur dann mit vor, wo es der Zusammenhang mehr oder minder nothwendig erscheinen läßt. Dafür zeugen unzählige Beispiele. In demselben Cap. Deut. 24 kommt noch dreimal der Ausdruck לקח als ausschließliche Bezeichnung der ehelichen Verbindung

allen andern Frauen durch חופה. Es ist also ganz natürlich, daß hier der Biah kein Moment des Aneignens vorauszugehen braucht. היבמה ניקנית בביאה Kiduschin Mischnah 1. ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה das. 14 a. ומן התורה אינו צריך לקדש יבמתו שזו אשתו שהקנו לו מן השמים אלא יבא עליה Maim. über Leviratsehe I. 1. Der etwaige Unterschied, der zwischen ארוסה und שומרת יבם, oder zwischen קידושין und זיקה nach talmudischen Principien stattfindet, ist erstens, daß eine ארוסה, als des Mannes vollkommenes Eigenthum, keines Andern werden kann, אין קידושין תופסין בה während eine שומרת יבם nach einer Jebamoth 92 b. sich geltend machenden Ansicht, nicht in dem Grade als des Levirs Eigenthum betrachtet wird, daß sie nicht mehr von einem Andern sollte erworben werden können, wenigstens wird das von Samuel das. bezweifelt. S. Maim. Frauen IV. 14. Bezeichnet wird dieser Unterschied in der Mischnah Nedarim 74 a. אין היבמה גמורה ליבם כשם שהארוסה גמורה לאשה. Vergl. T. Jeruschalmi das. Aus diesem folgt ein zweiter Unterschied, daß נערה המאורסה im Fall des Ehebruchs mit dem Tode בסקילה, während יבמה als חייבי לאוין nur mit Geißelung bestraft wird. Nedarim 75 a. Maim. Leviratsehe II. 18. Aus diesem folgt endlich ein dritter, daß der Levir die Gelübde der יבמה weder bestätigen, noch aufheben kann, wie dies bei נערה המאורסה dem Manne und dem Vater zusteht. Nedarim 74 a. Charakteristisch für unsere Ansicht sind die Worte der Mischnah das. מה אם אשה שקנה הוא לעצמו הרי הוא מפר נדריה. אשה שהקנו לו מן השמים אינו דין שיפר נדריה.

vor. V. 3. אשר לקחה לו לאשה; V. 4. לקחתה להיות לו לאשה; V. 5. כי יקח איש אשה [2]). Daß die Gemara den biblischen Ausdruck ebenfalls in unserm Sinne aufgefaßt, wird doch unser Verf. gewiß als Beweis für die Richtigkeit desselben gelten lassen. Außer dem in Bezug der Ehe im Allgemeinen ausgesprochenen Satz כי יקח וגו׳ וקיחה איקרי קנין (Kiduschin 2, a.) heißt es ansdrücklich das. 9 b. כעורה זו ששנה רבי ובעלה מלמד שניקנית בביאה, אי מהתם הא עד דמקדש והדר בעל. S. Raschi zur St. עד דמקדש בכסף והדר בעל כדכתיב כי יקח דהיינו כסף והדר ובעלה.

Noch mehr aber als diese sprachliche Willkür unsers Verf. muß der lockere begriffliche Zusammenhang bald im ersten Satz, der Feststellung der Principien, auffallen. Aus der Annahme, daß die eheliche Verbindung durch die eheliche Zusammenkunft vollzogen wird, wird gefolgert, „daß sie auf Verwandtschaft, Freundschaft und Liebe sich stützt." Und der Beweis, ja der leiseste Schatten eines Beweises für dieses allerwichtigste Argument, worauf Alles ankommt, diesen bleibt der Verf. schuldig. Es ist durchaus kein Grund abzusehen, warum bei dieser Art der ehelichen Verbindung nicht eben dieselben Bestimmungsmomente wirksam sein können, wie bei jeder andern. Dieser Modus an sich setzt wahrlich nicht mehr als jeder andere die Liebe, d. h. die gegenseitige Liebe voraus, es müßte denn seit der Zeit, als die Biaehe abgeschafft worden, das Moment der Liebe in der jüd. Ehe weniger vorherrschend sein. — Aus Deut. 21, 13 ואחר כן תבוא עליה ובעלתה והיתה לך לאשה entnimmt der Verf. den Schluß: „durch Concubinat wird sie also gesetzmäßig des Kriegers Frau, so daß

[2]) Vergl. Gen. 6, 2. 11, 29. 24, 67. 26, 34. 27, 46. 28, 1, 2, 6, 9. 34, 4, 16, 21. 38, 2, 6. Exod. 2, 1. Num. 12, 1.

er sie als Sklavin nimmer verkaufen konnte." Daß aber vorher (das. V. 11.) es ausdrücklich steht ולקחתה לך לאשה, mithin der Vollzug der Ehe bereits durch לקח angegeben [3]), das תבוא עליה ובעלתה nur nach der der Gefangenen gestatteten kindlichen Trauer um die im Kriege umgekommenen Eltern erlaubt wird, das והיתה לך לאשה hier nicht bedeute: sie soll deine Frau werden; sondern wie Deut. 22, 19: „sie soll deine Frau sein, oder bleiben," nämlich, daß er sie nicht unfreiwillig wieder entlassen darf ושלחתה לנפשה, dies Alles hat unser Verf. in hastiger Eile übersehen. — In der Täuschung, die Laban gegen Jakob verübt (Gen. 29, 23—28.), und namentlich in dem Gelingen derselben, erblickt unser Verf. einen sichern Beweis, daß „das Concubinat die Ehe beschließt und vollzieht. Sonst wäre Laban in diesen Trug nicht eingegangen" und Jakob hätte die Täuschung nicht gelten lassen. In diesem Schluß fehlt das Beste: die Logik und die Consequenz. Hebt der Betrug die Gültigkeit eines Actes auf, so bleibt es sich gleich, ob der Act durch כסף oder שטר oder ביאה vollzogen wird. Immer bewirkt der Betrug die Annullirung des Actes, der moralisch als nicht geschehen und die Trauung als קידושי טעות betrachtet wird, von der es (Jebamoth 96 b. Kethuboth 74 a.) ausdrücklich heißt, שאפילו בנה מורכב על כתיפה ממאנת והולכת לה [4]). Wenn aber je die Vollziehung der Ehe durch ein anderes als Biah

---

[3]) Bei dem erbeuteten, durch das Kriegsrecht bereits als Eigenthum erworbenen Mädchen bedarf es in der That keines weitern, besondern Actes als des in dem ולקחת לך לאשה hinlänglich angedeuteten Erwerbs.

[4]) Vergl. Gittin 33 a. קדיש בביאה מאי שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות, woraus hervorgeht, daß auch die Biaehe annullirt werden kann.

allein aus der Bibel zu erweisen, so wäre eben die Geschichte Jakobs der allergründlichste Beweis dafür. Jakob erwarb sich die Tochter Labans durch den siebenjährigen Dienst um dieselbe אעבדך שבע שנים ברחל, oder was dasselbe ist, durch den Lohn für den siebenjährigen Dienst מה משכרתך und nur als der Dienst vollendet und der Lohn verdient (V. 20.), die Tochter Labans mithin erworben, oder mit andern Worten, der Kauf also geschlossen war, sprach Jakob הבה את אשתי כי מלאו ימי. Wäre, wie unser Verf. meint, die Ehe erst durch die spätere Zusammenkunft vollzogen worden, so könnte Jakob nicht vorher sprechen: הבה את אשתי „gib mir meine Frau." Daß Jakob gegen den Betrug Labans feierlich protestirte, ist deutlich aus V. 25 zu ersehen: הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רמיתני, worauf sich, nachdem Laban ihm auch Rahel für den nachmaligen Dienst (V. 27.) zu überlassen versprach, und vielleicht auch aus Pietät gegen die vielleicht widerwillig, oder gar von geheimer Liebe verführt, in den Betrug des Vaters eingegangene Lea, beschwichtigen ließ. Aus dem Zusammenhange wie aus den Einzelheiten dieser Geschichte Jakob's und Laban's wird jeder Unbefangene deutlich ersehen, daß man nach biblischen Begriffen eine Frau zur Ehe erwerben, und zwar durch etwas von Werth erwerben müsse, welches Jakob durch den beharrlichen, zweimal siebenjährigen Dienst anschaulichst bekundet [5]), und unser Verf., der

---

[5]) Nicht anders als Kauf nannten es die Töchter Labans selbst, als sie von dem Verfahren ihres Vaters gegen sie sprachen: הלא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו „Wie Fremde (Sklavinnen) wurden wir von ihm geachtet, denn er verkaufte uns." Was Michaelis (Mos. Recht Th. 2. §. 86.) hieraus folgert, „daß auch eine andere Art der Verheirathung ohne Verkauf bekannt war," scheint uns jedoch nicht ungezwun-

„mit unwiderlegbaren Gründen“ hieraus das Gegentheil erweisen will דמי להאי עורבא דאייתא כורא לקיניה.

„Wenn das Weib,“ fährt unser Verf. fort, „durch einen bloßen Kauf vom Manne erworben werden sollte, so würde die h. S. einen festen Preis dafür bestimmt haben, wie sie für den getödteten Sklaven dreißig Exod. 21, 32. und für das beschimpfte Weib Deut. 22, 14. hundert Seckel festsetzte.“ Aber hat denn die h. S. für alle andere käufliche Objekte, ja selbst für einen zu verkaufenden Sklaven feste Preise bestimmt? Und warum für den Kauf eines Weibes es weniger als bei jeder andern Sache die Bestimmung des Preises dem Verkäufer, dem Vater, oder in dessen Todesfall, dem Mädchen selber überlassen? Nur bei Strafen muß das Gesetz, um jeder Willkür auf der einen und der andern Seite vorzubeugen, die Höhe derselben bestimmen. — Daß der, welcher Gewalt gegen eine Jungfrau verübt (Deut. 22, 29.), nur funfzig, während der Verläumder מוציא שם רע (das. 19.) hundert Silber zahlen muß, erklärt unser Verf. (dem Verläumdung geringere

gen daraus hervorzugehen, da diese Aeußerung in dem Munde der Töchter Labans weniger als Klage über ungebührliche Behandlung, sondern vielmehr als Grund, ihrem rechtmäßigen Besitzer und Herrn, gegenüber dem Vater, der durch den Verkauf und empfangenen Lohn aller Rechtsansprüche auf ihren Gehorsam sich begeben hatte, zu folgen, zu verstehen ist. Das Beispiel von dem gebieterischen Auftreten Sara's (Gen. 16, 5. 6) ist nur ein Beweis von Milde, vielleicht Schwäche des Patriarchen gegen das Weib seiner Jugend. Dem wiederholten ähnlichen Ansinnen derselben (ibid. 21, 10. 11.) schien sich Abraham zu widersetzen und nur auf göttliches Anrathen nachzugeben. Noch weniger beweis't das Beispiel Rebecka's (ibid. 24), die von dem Knechte Abrahams so reichlich beschenkt, mithin bezahlt ward, daß den Verwandten in diesem Punkt nichts zu wünschen übrig blieb.

Strafe als Keuschheitsverletzungen zu verdienen scheint, während Arachin 15 b. ausdrücklich das Gegentheil und Jebamoth 21 a. קשה עונשן של מדות יותר מעונשן של עריות zu lesen ist [6]) dadurch, daß jener außer der Geldstrafe noch eine andere erleidet, nämlich, daß er das Mädchen ehelichen muß. Aber gilt dasselbe nicht auch von מוציא שם רע, von dem es das. V. 19. heißt: ולו תהיה לאשה? „Man ersieht also hieraus," heißt es weiter, „daß der Verführer (nämlich „gewaltsame" Verführer) funfzig Seckel ihrem Vater nicht als Kaufpreis zahlt; dennoch wird sie seine Gattin, wohl durch keinen andern Act, als durch die gegen sie gebrauchte Gewalt." Aber kann man mit Gewalt eine Frau ehelichen? müssen nicht קידושין freiwillig sein מדעתה [7])? Sind das die unwiderlegbaren Gründe unsers

---

[6]) Vergl. noch Baba Meziah 59 a.

[7]) Die Ansicht des אבוה דשמואל Kethuboth 51 b., daß אשת ישראל שנאנסה אסורה לבעלה חיישינן שמא תחלתה באונס וסופה ברצון, welche übrigens das. widerlegt wird und nicht praktisch geworden ist, wird doch unser Verf. nicht auf die Trauung anwenden wollen. — Ueberdies zeigt sich in dem Gesetze der gewaltsam verführten Jungfrau die gesetzlich niedrige Stellung des Weibes. Die Geldstrafe für die Verletzung fremder Persönlichkeit gehört nicht der Tochter, sondern dem Vater; also nicht der Tochter, sondern des Vaters Persönlichkeit wird als verletzt betrachtet und bestraft. Ueberhaupt scheint hier nicht die an der Jungfrau verübte Gewaltthat, sondern nur die Verletzung der Rechte des Vaters vom Gesetze bestraft zu werden, da es bei einer durch Ueberredung verführten Jungfrau, wo also deren Persönlichkeit nicht widerrechtlich verletzt wird, Exod. 22, 16 eine gleiche Strafe verhängt, wenn der Vater sich weigert, die Tochter dem Verführer zur Frau zu geben, wo die Strafe also nur der Rechtsverletzung des Vaters gelten kann. Nicht viel glimpflicher und die Idee verletzter weiblicher Würde nicht ahnend, bezeichnet die Gemara Kethuboth 40 b. die Geldstrafe als Aequivalent des הנאת שכיבה, welches aber consequenter Weise nicht der

Verf.? Uebrigens setzt unser Verf. die Prämissen so willkürlich hin und ziehet die Conclusion aus denselben ohne alle logische Consequenz, daß man nicht weiß, was man erst widerlegen soll. Weil bei מוציא ש״ר die hundert Silber nothwendig als Strafe für die Verläumdung sind, soll auch der Verführer die funfzig Silber nicht als Kaufpreis, sondern nur als Strafe zahlen, ohne daß die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Beiden einen solchen Schluß rechtfertigen; ohne zu bedenken, daß der Verläumder den Kaufpreis schon früher bereits entrichtet und jetzt nur die Strafe zu zahlen hat, während der Verführer den Kaufpreis erst entrichten soll; ohne zu erwägen, daß ein widerwillig gegebener Kaufpreis und die Ehelichung des verführten Mädchens an sich Strafe genug involvire. Die Biahe ist zur fixen Idee unseres Verf. geworden, daher übersieht er das Klare und Einfache, und läßt sich durchaus auf schiefe Wege ein, die im Leben wie in der Wissenschaft nur zu einem verfehlten Ziele führen. Das Einfache und Wahre ist hier, daß der gewaltsame Verführer als Strafe den Kaufpreis von funfzig Silberstücken zahlen und das von ihm verführte Mädchen wider seinen Willen heirathen und lebenslänglich behalten muß, und daß die funfzig Silber hier nichts anderes als das beim überredeten Mädchen angegebene מהר הבתולת (Exod. 22, 16) bedeuten. Auf ונתן וגו׳ folgt natürlich ולו תהיה לאשה, welches, wie schon oben angedeutet, so gut wie לקח biblisch die Eingehung der Ehe ausdrückt.

Und mit solchen Gründen wird Michaelis [8]), der

Tochter, sondern dem Vater vindicirt wird כל שבח נעוריה לאביה. Daß eine Waise Herrin ihrer Persönlichkeit geworden und das Strafgeld selbst erhält, ist natürlich.

[8]) Mos. Recht Th. 2. §. 85.

in den funfzig Silber oder Seckel den Kaufpreis einer Jungfrau erblickt, widerlegt! Wahrlich wenig Ehre für die Wissenschaft! Daß übrigens eine gewisse Analogie der Michaelis'schen Ansicht, nämlich in sofern als von Deutr. 22, 29 eine allgemeine Werthbestimmung abgeleitet wird, in der Gemara vorkommt, scheint unser Verf. nicht zu ahnen. Exod. 22, 16 wird bei dem durch Ueberredung verführten Mädchen im Allgemeinen gesagt כסף ישקל כמהר הבתולת. Wieviel das מהר הבתולת sei? wird hier nicht näher bestimmt. In der Gemara Kethubot 10 a. heißt es: שיהי׳ זה כמהר הבתולת ומהר הבתולת כזה, welches Raschi mit den Worten commentirt: הקיש הכתוב קנס המפתה לקנס האונס מה להלן חמשים אף כאן חמשים. Bedenkt man, daß aus dem ursprünglich den Kaufpreis bezeichnenden biblischen **Mohar**, allem Anscheine nach, sich später die rabbinische Kethuba gebildet [9]), so gewinnt die Ansicht Michaelis hohe Wahrscheinlichkeit. Daß aber diese Annahme mehr

[9]) Wie es hierin auf dem biblischen Standpunkt gehalten war? spricht sich Michaelis M. R. 2. Th. §. 89 in folgender Weise klar aus. „Eben so wenig finde ich auch,“ sagt er, „in Mose irgend eine Spur von dem, was man im deutschen Recht nach dem eigentlichen Wortverstande **Morgengabe** nennt, und davon Tacitus sagt: dotem non uxor marito, sed uxori maritus offert. Bei den Arabern finde ich freilich, daß die Männer ihren Bräuten etwas Gewisses verschreiben, so sie Mahar nennen, und davon Muhammed allerlei Verordnungen auf den Fall der Ehescheidung macht. Die Hebräer haben auch das Wort מהר (Mohar), aber nicht die Sache, denn das Mahar der Araber wird der Braut verschrieben, das hebräische Mohar aber dem Vater oder den Brüdern der Braut gegeben. Daher kommt es auch, daß Moses in seinem Gesetz von der Ehescheidung kein Wort von der Morgengabe, oder dem der Frau Verschriebenen, fallen läßt, denn diese Dinge waren in der alten Welt der Hebräer nicht.“ Vergl. Sabbath 14 b.: שמעון בן שטח תיקן כתובה לאשה. Vergl. Kethuboth 82 b.

als bloße Hypothese sei, dafür sprechen folgende Beweise. Es wird hie und da angenommen, unter andern auch Wechsler (Wissenschaftl. Zeitschr. ꝛc. Bd. IV. S. 346.) und unser Verf., daß die Einführung der Kethuba bei den Rabbinen lediglich in der Sicherstellung der rechtlichen Ansprüche des Weibes gegen den Mann ihren Grund habe. Es ist möglich, daß dieser Grund vielleicht ein mitwirkendes Element gewesen, Hauptgrund war er keinesweges. Der der Gemara so geläufige Ausdruck: טעמא מאי תקינו רבנן כתובה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (Kethuboth 39 b. Baba kamma 89 a.), auf welchen Grund sie baueten und Schlüsse machten, spricht deutlich, daß sie mit der Kethuba der gewaltsamen Ehescheidung entgegen wirken wollten, auf welchen Grund noch eine andere Einrichtung (Baba bathra 160 b.) sich stützt. Wie in vielen andern Fällen haben sie auch hier das Alte und Veraltete zu einem Neuen und damals Zeitgemäßen benutzt, und den biblischen Kaufpreis von funfzig Seckel zu einer Kethuba oder Morgengabe von gleichem Werthe (Kethuboth 10 a.) umgeschaffen. Aus dieser Annahme ist es allein erklärlich, daß sie den Unterschied zwischen בתולה und בעולה machten, jener den vollen Werth von funfzig Seckel = zweihundert Manah, dieser nur die Hälfte zuerkannten, obwohl die Besorgniß einer willkürlichen Ehescheidung auch hier stattfindet, weil nur der Kaufpreis einer Jungfrau, welcher der ganzen Einrichtung zu Grunde lag, den vollen Werth von funfzig Silber hatte, während eine בעולה viel geringer im Preise stand. דייה לאלמנה שתיטול מחצית בתולה (Jerusalemitische Gemara Kethuboth I. 2.). Da sie nun den Kaufpreis in die Kethuba verwandelten, so durften sie für ersteren nur ein Minimum

des Werthes bestimmen, nämlich eine פרוטה. Was unsere Ansicht begründet, ist erstens: die Zurückführung der Kethuba auf die funfzig Seckel des Kaufpreises in der oben angeführten Baraitha Kethuboth 10 a.; deutlicher ist diese ausgesprochen im T. J. Kethuboth I. 2: כלום למדו כתובה אשה לא מאונס ומפתה (s. Commentar Pene Mosche das.); zweitens: daß, wo der Kaufpreis gezahlt werden mußte, als z. B. bei dem gewaltsam verführten Mädchen, die Kethuba wegfällt: מת ויצא כסף קנסה בכתובתה [10]). Die gemaristische Wendung, daß es deswegen sei, weil er die Frau ohnehin nicht entlassen darf, welche dem Wortsinne der Baraitha widerspricht, hält nicht Stich, und wird das. 54 a. in Zweifel gezogen. Die Gesetzlehrer, als Isaak Alphasi, Ascher ben Jechiel und Nissim, die der gewaltsam Verführten und deren Tochter בת אנוסה die Consequenzen der Kethuba תנאי כתובה absprechen, bestätigen hiermit den Zweifel; es bleibt also der einfache Wortsinn der Baraitha, daß deswegen die Kethuba hier wegfalle, weil der Kaufpreis bereits bezahlt ist, gegen Maim. „Jungfrauen" I. 4. entschieden. Mit dieser Annahme steht noch ein anderes rabbinisches Gesetz in Verbindung, nämlich der Unterschied zwischen dem gewaltsam und durch Ueberredung verführten Mädchen hinsichtlich der Zahlung des Mohar als Kaufpreises. Der gewaltsame Verführer, der das Mädchen unbedingt heirathen muß und sich von ihm nicht trennen darf, muß den Kaufpreis als Strafe sogleich auszahlen, der nichtgewaltsame Verführer nur, wenn er das Mädchen nicht heirathet, oder von ihm sich scheiden läßt (Mischnah Kethuboth 39 a. und Gemara das. b.). Bei ersterem ist

---

10) Kethuboth 39 b.

also der Kaufpreis geblieben, bei **letzterem** in die Kethuba verwandelt worden. Es muß noch bemerkt werden, daß das Heirathen des Mädchens in letzterem Falle nach einer rabbinischen Exegese, gegen den schlichten Bibelsinn, vom Manne abhängig gemacht worden sei; לר׳ מדינה Keth. 40 a.[11]). —

[11]) Es ist auffallend, daß Dr. Creizenach in seinem Thariag S. 136 bei diesem Gebote den Unterschied der natürlichen Auffassung der Bibel von der talmudischen Deutung hier nicht hervorgehoben hat. — Salvador, der den Mosaismus mit dem Rabbinismus so mit einander vermengt, daß er für die Feststellung rein mosaischer Gesetze die Rabbinen und die aus diesen compilirten Compendien oft als Belege anführt, begeht hier mehre Unrichtigkeiten. So sagt er (Mos. Institutionen. Buch 7. Kap. 1. Frauen): „Verführt ein Mann eine Jungfrau, so war er **genöthigt**, sie zu ehelichen und konnte sich lebenslänglich nicht mehr von ihr scheiden.“ Da hier nicht von einer **gewaltsamen** Verführung die Rede ist, so ist ersteres nach den Rabbinen, letzteres nach der Bibel unrichtig, da von der Strafe, sich nicht von ihr scheiden zu lassen, bei einer nicht gewaltsamen Verführung Exod. 22, 15 nicht die Rede ist. — Eben so unrichtig ist das, was er das. von dem Recht des Vaters, seine unmündige Tochter zu verloben, sagt: „die spätere Weigerung der mündig gewordenen Tochter hob das Versprechen nicht ganz auf, **verhinderte aber jede Feier desselben**,“ wovon in keinem Autor etwas zu finden ist. — Von der rabb. Interpretation, die das Heirathen des durch Ueberredung verführten Mädchens vom Willen des Verführers abhängig macht, scheint Maimonid. (More Nebuchim Th. III. C. 49. Vergl. Jad Hachasaka h. nara bethula 1, 3.), wie Herr Dr. Scheyer das. Anm. 14 richtig bemerkt, abzuweichen. Allein darin irrt Herr Dr. S., wenn er glaubt, daß M. auch hierin von den Rabbinen abweiche, daß nämlich „nach M. selbst bei Vollziehung der Heirath, welche nach dem Talmud von der Entrichtung der Morgengabe (?) befreiet (המפתה נותן לבשלא יכנוס Kethuboth 39 b.), die Morgengabe geleistet werden muß.“ Auf dem talmudischen Standpunkt waren im Fall, daß die Heirath zu Stande kam, die 50 Seckel schon in die Kethuba verwandelt, während M. den biblischen Standpunkt zu erklären sucht, wo

Daß der Vater sich weigern kann, die verführte Tochter dem Verführer zur Frau zu geben, wäre ein Beweis, daß die Ehe nicht durch Concubinat vollzogen werde, wenn nicht ein anderer Beweis, daß der Vollzug vom Willen des Vaters absolut abhänge, jenen umstieße [12]). —

In der Leviratsehe, bei der Deut. 25, 5 nur der ehelichen Zusammenkunft und nicht des Geldes erwähnt wird, sieht unser Verf. die Bestätigung, daß nur Concubinat die

noch keine Morgengabe stattfand und 50 Seckel immer bezahlt werden mußten. Eben so irrig ist der Schluß dieser Anm., und offenbar hat Herr Dr. S. die Worte des M. das.: או שיעשה כך עם אשתו עד שיוצאנה מבלי מהר in der Anm. 21 mißverstanden, da M. das., wo er von allgemeinen Verhältnissen spricht, unter מהר nichts Anderes als die Kethuba oder Morgengabe versteht, in welche die Rabbinen den ursprünglichen Kaufpreis מהר verwandelten. — Nach M. Erklärung das. über die verläumdete Jungfrau, daß der Verläumder deshalb 100 Seckel als Strafe zahlen müsse, weil dies das Doppelte von dem ist, was er ihr durch die Verläumdung entziehen wollte, nämlich der Kethuba im Betrage von 50 Seckel, scheint, daß er auf dem biblischen Standpunkt das Vorhandensein einer Morgengabe annimmt, die der Mann bei der Scheidung der Frau auszahlen muß. Allein außerdem, daß diese Annahme mit seiner eigenen Erklärung h. ischoth 10, 7. 11, 14., daß die Kethuba ein rabbinisches Institut sei, im Widerspruche ist, läßt sich noch dagegen einwenden, daß er durch die Verläumdung die Kethuba der Frau entziehen wollte, und die Strafe, den doppelten Schadenersatz, dem Vater zahlen muß. Das Richtige an der Sache, wonach M. entweder gedeutet oder berichtigt werden muß, ist, daß der Verläumder die dem Vater als Kaufpreis gegebene 50 Silber, da er durch den angeblichen Mangel der Jungferschaft in seinem Kaufe betrogen ist, von demselben wiedererstattet verlangt, und darum, nachdem er der Verläumdung überführt ist, dem Vater 100 Silber, als die Doppelsumme des beabsichtigten Schadens, gemäß dem Rechtsgrundsatze Exod. 23, 9. zahlen muß.

[12]) Vergl. Kiduschin 46 a.

Ehe beschließe. Es ist schon oben bemerkt worden, daß die יבמה, die schon der verstorbene Bruder erworben, und die nach des Mannes Tode mit den übrigen Besitzthümern unmittelbar in den Besitz des Levirs, als des einzigen Universalerben des Verstorbenen, übergeht, in der That keines andern Actes bedürfe, als der ehelichen Zusammenkunft, da nur rabbinisch noch etwas Anderes, das s. g. מאמר, erforderlich ist. Daß dieses unserem Verf., wie er sich ausdrückt, nicht in den Sinn gekommen, ist unbegreiflich, da an so vielen und unzähligen Stellen des Seder Naschim davon die Rede ist (s. oben Anm. 1.). Daß aber Michaelis in diesem Leviratsgesetz ein Moment der Polyandrie erkennen will, ist übertrieben und unwahr.

Um die Ansicht der Kaufehe zu widerlegen, fährt der Verf. fort: „War die Eheverbindung nur ein Kauf, nicht die Trägerin eines höheren geistigen Elements, warum durfte sich der Mann nicht zwei Schwestern kaufen? warum durfte er seine Geschiedene, nachdem sie eines Andern war, nicht wieder zurücknehmen? warum endlich sind so viele Ehen verboten?" Hierauf erwiedern wir: Die Eheverbindung in ihrem Bestehen konnte allerdings als die Trägerin eines höhern geistigen Elements geahnt, oder betrachtet werden, weshalb viele Ehen, die mit einem solchen Element unvereinbar schienen, verboten wurden; entstanden aber ist sie durch Kauf. Diese beiden Momente des Entstehens und Bestehens verwechselt unser Verf., ihre gehörige Scheidung erledigt alle seine an sich bedeutungslosen Fragen. — Nun kommt eine Reihe von Fragen, die sämmtlich dem Vergleichungspunkt der Frau mit der Sklavin entnommen sind. „Wenn die Frau wie eine Sklavin gekauft wurde, warum wurde dem Besitzer nicht ge-

stattet, sie wieder zu verkaufen? warum wurde die Frau nicht frei in שמטה, יובל, wozu bedurfte es eines Scheidebriefes und eines Scheidungsgrundes?" Hierauf antworten wir: es ist keinem s. g. Ankläger der jüd. Ehe die Behauptung in den Sinn gekommen, daß die Bibel die Frau als Sklavin des Mannes betrachtet und behandelt wissen will, wohl aber, daß ihre Erwerbung und Entlassung mit dem Sklavenverhältniß Aehnliches hat. Unser Verf., der Alles auf die Spitze stellt, verwechselt in den Behauptungen seiner Gegner **Aehnliches** mit **Gleichem**. Man sagt nicht, daß die Frau der Sklavin **gleich**, d. h. in allen Stücken dieselben Merkmale, sondern, daß sie ihr **ähnlich**, nämlich in sehr vielen Stücken dieselben Merkmale mit ihr gemeinsam habe, als z. B., daß sie vom Manne gekauft, vom Vater verkauft, wider ihren Willen entlassen werde 2c. Unser Verf., der diesen logischen Unterschied zwischen gleich und ähnlich übersieht, glaubt seinen Gegner um so gründlicher zu widerlegen, je mehr Beziehungen er als Differenzpunkte in beiden Verhältnissen auffindet und herausstellt, welche ihm aber sein Gegner niemals in Abrede genommen hat. Nur dadurch würde er seinen Feind bekämpfen, wenn er die von diesem aufgestellten gemeinsamen Beziehungen als nicht vorhanden nachweisen könnte, was ihm aber durchaus nicht gelingen will. Mit dieser einfachen Bemerkung über den wahren Standpunkt unsers Verf. dem Feinde gegenüber ist eine ganze Schaar von Fragen, die er S. 311. Col. 1 u. 2 als Batterien aufgepflanzt, aus dem Felde geschlagen.

Nachdem unser Verf. sich in Fragen erschöpft hat, geht er wieder zu directen Beweisen über, um aus der Bibel

die höhere Würde des Weibes und der Ehe zu deduciren, als Gen. 2, 18. das. 2, 21—26; das häusliche Leben der Patriarchen, mehre ausgezeichnete und berühmt gewordene Frauen, als Miriam, Debora, Chulda, Esther und Judith [13]), bei welcher Gelegenheit unser origineller Verf. selbst seine Gegner ausbeutet (Geiger, Bd. III. S. 3.), wo aus allen Beispielen nur das bestehende Eheverhältniß als ein sittliches erwiesen wird, was nie bestritten worden, nicht aber, daß eine diesem sittlichen Verhältniß angemessene sittliche Eingehung der Ehe das Band ursprünglich knüpfte. — Aus dem Verhältniß David's und Michal's, der Tochter Saul's, welchem unser phantasiereicher Verf. durch üppige Schilderung einen romantischen Aufschwung zu geben sucht, soll der hohe Begriff der Bibel von der Ehe nachgewiesen werden. Zugegeben. Aber wodurch wurde die eheliche Verbindung vollzogen? oder, mit andern Worten: wodurch erwarb David seine liebende und geliebte

[13]) Die einzelnen berühmt gewordenen Frauen, die als wenige Sterne am Horizont der jüd. Geschichte glänzen, beweisen übrigens weniger für die naturgemäße Stellung des jüdischen Weibes im Allgemeinen, als vielmehr, daß die durch verkehrte menschliche Institutionen genothzüchtigte Natur — wie dies im Orient in Bezug der weiblichen Würde der Fall ist — den Damm beengender Verhältnisse zu durchbrechen und in die Geschichte einzugreifen weiß, wie sich ähnliche Erscheinungen auf andern Gebieten wiederholen. Wer wollte aus den einzelnen durch ihr großartiges Eingreifen in die europäischen Verhältnisse berühmt gewordenen in den Adelstand erhobenen Juden einen richtigen Schluß auf eine naturgemäße bürgerliche Stellung der Juden überhaupt ziehen? — Nicht die Natur, sondern die Unnatur hat das Weib im Orient auf eine niedere Stufe herabgedrückt, die die mos. Gesetzgebung bedeutend gemildert, aber nicht gänzlich besiegt, und die einzelnen Ausnahmen als solche beweisen nur um so mehr das Vorhandensein einer nicht gelös'ten Collision zwischen Natur und Gesetz.

Michal? I. Samuel 18, 25. ist ausdrücklich zu lesen: „und Saul sprach: so sollt ihr dem David berichten: אין חפץ למלך במהר כי אם במאה ערלות פלשתים." Durch diese dem Mohar als Aequivalent substituirte מאה ערלות פלשתים ward Michal, die schöne und liebenswürdige Prinzessin, von David erkauft (II. Sam. 3, 14.). Die anderweiten Ehen Davids, bei welchen des Kaufes nicht erwähnt wird, gelten unserem Verf. als Beweise, daß sie nicht durch Kauf zu Stande kamen, als wenn die h. S. bei jeder Ehe dieses Umstandes ausdrücklich erwähnen müßte, als wenn die h. S. überhaupt uns ein Princip der Ehe geben wollte. Sie erwähnt nichts, als was der geschichtliche Zusammenhang als nothwendig erforderlich macht, und hat sie ein einziges Mal indirect über das Zustandekommen einer Ehe Aufschluß gegeben, so muß das ein für alle Mal uns genügen.

Aus dem Verhältniß zwischen Boas und Ruth will der Verf. Belege für sein Princip der biblischen Ehe, daß sie kein Kauf war, entnehmen, wo man, um dem Verf. zu trauen, über Ruth C. 4, 9, 10 förmlich die Augen zudrücken muß. Daselbst ist ausdrücklich zu lesen, daß Boas die Aeltesten und das ganze Volk als Zeugen anruft, daß er den ganzen Nachlaß von Elimelech und dessen Söhnen an sich gekauft, und die zu demselben gehörende Ruth mit in den Kauf genommen habe: וגם את רות המאביה אשת מחלון קניתי לי לאשה. Daß Boas die Ruth von dem ersten Goel erst durch einen Act kaufen mußte, ist übrigens Beweises genug, daß bei kinderloser Ehe das Weib mit dem übrigen Nachlaß unmittelbar in den Besitz des rechtmäßigen Erben, nämlich des Bruders, und, wie aus dieser Erzählung hervorgeht, in Ermangelung des Bruders, in den eines andern Goel's oder nächsten

Verwandten

Verwandten übergegangen war. — Daß unser Verf. seinen Lesern einen so starken Glauben in die *Unwiderlegbarkeit* seiner Gründe zumuthet, ist unbegreiflich. — „Endlich," sagt unser Verf., „führe ich zum Beweis den armen jüngern Tobias an, welcher sich mit des reichen Raguel's Tochter durch irgend einen Vertrag, vermuthlich durch den Ehebrief (שטר), verbindet: Tob. 7, 14." Wie der Verf. auf die Vermuthung von שטר kommt, ist nicht leicht zu errathen. *Erstens* wird die Ehe in V. 13 geschlossen, „indem er (Raguel) sprach: Siehe, nimm sie hin nach dem Gesetze Moses und führe sie heim zu deinem Vater! Und er segnete sie." *Zweitens*: können die Worte (V. 14.): nahm eine Schreibtafel, schrieb den Ehevertrag hinein und versiegelte sie," welches nach Vollziehung der Ehe stattfand, nichts anderes als die zu *jener* Zeit, wo die Rabbinen ihre Wirksamkeit schon begonnen hatten, aus dem *Kaufpreis* später sich gebildete rabbinische *Kethuba* vermuthen lassen, wie auch Gutmann in seiner Uebersetzung der Apokryphen Anm. 16 ganz richtig bemerkt. Daß der reiche Raguel von dem nahverwandten armen Tobi keinen Kaufpreis verlangte, ist erstens, weil die Kethuba dessen Stelle schon damals vertrat, zweitens mochte er auf das Kaufgeld einer Tochter, der (V. 11.) schon sieben Männer in der Brautnacht gestorben waren und daher gewiß nicht sehr begehrt wurde, gern verzichtet haben.

Hierauf läßt unser Verf. eine Darstellung der biblischen Ehe folgen, schickt ihr aber eine Betheuerung voraus, die des Lesers Glauben von vorn herein fesseln soll. „Nicht soll uns Liebe zu dem Gegenstande hinreißen (also doch Liebe zu dem Gegenstande, abgesehen von der Liebe zur Wahrheit desselben!), die Schwäche der Orientalen zu be-

mänteln, nicht der Gedanke, unsere Behauptung zu begründen, etwa verleiten, fremde, moderne Begriffe der jüd. Ehe unterzuschieben, sondern strenge Wahrheit sei unsere Führerin bei dieser, wie bei jeder Arbeit." — Ein schlimmes Prognosticon! In dieser interessanten archäologischen Schilderung wird hervorgehoben, daß zu jenen alten Zeiten der Vater, die größte Gewalt in der Familie besitzend, dem Sohne eine Frau nahm לקח und der Tochter einen Mann gab נתן (Gen. 34, 9.), daß der Sohn sich zwar eine Frau selbst wählen, die Tochter sich aber nicht einem Manne geben konnte; willigte Alles ein, so beschenkte der Jüngling mit Kostbarkeiten die Jungfrau, welche alsdann und eben deshalb ארושה genannt wird. — Also doch der Geschenke wegen wird sie des Mannes Verlobte! Dabei läugnet unser Verf. steif und fest die Kaufehe! „Aber nein," sagt er, „nicht gekauft, sondern der Mann giebt dem Mädchen (oder dessen Vater) Geschenke, und dafür — schenkt sich das Mädchen dem Manne." Und was ist denn Kauf? A. giebt dem B. ein Objekt c., dafür giebt B. wieder dem A. ein anderes Objekt d. Das ist nach unserm Verf. nicht Kauf; und was denn? „Tausch." Aber muß man denn nur für baares Geld kaufen? War nicht aller Verkehr ursprünglich, als es noch kein allgemein geltendes Valeur gab, Tauschhandel durch Aequivalente? Nach der Gemara Kiduschin 3 a., 6 a. war eine solche Kaufehe durch Tausch חליפין biblisch, als noch der volle Kaufpreis galt, statthaft, und erst nachdem die Rabbinen den Kaufpreis in die Kethuba verwandelt und den Werth einer Peruta für den Erwerb substituirt hatten, verboten, weil חליפין אתנהו בפחות משוה פרוטה ואשה בפחות מש״פ לא מקניא נפשה. — Daß übrigens ארושה eine „beschenkte" bedeutet, ist sehr zu bezweifeln

und nach Hosea 2, 22, וארשתיך לי לעולם unmöglich. „Aber,“ sagt unser Verf., „ursprünglich und im eigentlichen Sinne heißt ארש allerdings beschenken, und nur figürlich verloben, und zwar durch Geschenke verloben. Das geben wir gern zu, behalten aber im eigentlichen Sinne Recht, daß in der Bibel, wo das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung genommen wird, darunter nichts anderes als durch Geschenke erfreien, verloben, was nach unsern Begriffen mit „kaufen“ gleichbedeutend ist, verstanden wird, wenn wir auch gern einräumen, daß in vielen andern Stellen vom Ursprünglichen, weil es nicht hierher gehört, abstrahirt und nur das figürliche „Verloben“ festgehalten wird. (Ges. W. B. stimmt mit unserer Ansicht vollkommen überein und bemerkt: „der Preis, um welchen sie erfreiet wird, steht mit ב 2. Sam. 3, 14 ארשתי לי ב׳׳). — Ferner wird wiederholt, daß die Ehe durch Concubinat legitim und vollzogen wird, und daß חפה thalamus nuptialis bedeute, was wir sehr bezweifeln. Fürst in seiner Concordanz rad. חפף widerspricht dem ausdrücklich. In der That scheint חפה ursprünglich nicht thalamus, sondern blos „Verhüllung,“ wie Jes. 4, 5 bezeugt, zu bedeuten. Daß die hebr. Dichter, besonders Ps. 19, 6, in dem Gleichniß mit der strahlenden Sonne, es als erhabenes Bild gebrauchen, ist uns ein Beweis, daß es nicht in dem Sinne unseres Verf. genommen wird, und daß vielmehr von der hoffnungsreichen als von der durch Genuß befriedigten und gesättigten Liebe die Rede ist. Ueber die rabbinische Bedeutung des Wortes werden wir später zu reden Gelegenheit haben. Biblisch mag es damit dieselbe Bewandtniß wie mit ארש haben, und ursprünglich „Decke, Hülle,“ derivativ auch „Gemach“ heißen; daraus aber den Schluß zu ziehen, weil

es manchmal in letzterem Sinne gebraucht wird, müsse die Ehe nur durch Concubinat geschlossen werden, ist höchst gewagt und unwahrscheinlich. — Endlich zur Hauptpointe, zum Mohar. „Es war eine alte Sitte," docirt unser Verf., „daß der junge Gatte nach vollzogener Ehe dem Schwiegervater für die Virginität der Tochter ein gewisses Geschenk an Geld, oder, was bei weitem wahrscheinlicher ist, an Kostbarkeiten gab, welches Geschenk מהר „Morgengabe [14])" genannt wurde. Gen. 34, 12." Hier müssen wir unsern Verf. fragen: woher er denn dies so bestimmt wisse, daß der junge Gatte das Geschenk dem Vater **nach vollzogener Ehe** für die Virginität der Tochter und nicht schon **vorher** und zwar als nothwendiges Mittel zur Vollziehung der Ehe geben mußte? Hat nicht Jakob seine sieben Jahre treu ausgedient, bevor ihm Laban die Tochter gab? Nur nachdem Jakob über den Betrug sich bitter beklagte, sagte Laban, um ihn zu beschwichtigen, daß er ihm die zweite Tochter für den später zu leistenden Dienst geben wolle. (Gen. 29, 27.) Hat nicht David erst die מאה ערלות פלשתים dem Saul präsentirt, bevor dieser ihm die Michal zur Frau gab? (1. Sam. 18, 27.) Hat nicht der treue Knecht Abraham's (Gen. 24, 50 ff.), nachdem er das Jawort erhalten, erst die Geschenke an Rebecka und ihre Verwandten vertheilt (das. V. 53.), bevor ihm das Mädchen (V. 59. 60.) übergeben wurde? Unser Verf. hat überhaupt die Manier, die Hauptpunkte, um welche es sich handelt, die problematisch sind, und die er erst wissenschaftlich begründen soll, von vorn herein mit apodiktischer Gewißheit hinzustellen und sich hinter-

[14]) S. oben Anm. 9. das Citat aus Michaelis M. R. Th. 2 §. 89. über Morgengabe auf dem Standpunkt der Bibel.

her auf dieselben als auf ausgemachte Beweise zu stützen. Aber diese illusorische Manier kann nur einen blödsichtigen Leser täuschen, der nicht mit eigenen Augen prüft, ob und wieviel Wahres an der Sache sei. — Daß Mobar Geschenk und nicht Kaufpreis sei, wird in einer gelehrten Anm. gegen Gesenius ohne allen Beweis behauptet, als wenn das Beweisen, namentlich gründliches Beweisen, nicht eben Sache des Gelehrten wäre. Das מהר ימהרנה לו לאשה Exod. 22, 15. kann nichts Anderes bedeuten, als: er soll sie sich zur Frau kaufen oder ausstatten, oder, was dasselbe ist, durch Geschenke sie zur Frau erwerben, welches, wie schon angedeutet, mit kaufen gleichbedeutend ist. Immer ist die Aneignung einer Person oder Sache durch Entäußerung eines Eigenthums nichts anderes als Kauf. Ueberdies lassen Ges. und Fürst über die Bedeutung des מהר und dessen Verwandtschaft mit מור, מחר, tauschen, verwechseln, מכר verkaufen, keinen Zweifel übrig [15]).

Wir sind unserem Verf. in seiner Darstellung der biblischen Ehe Schritt für Schritt gefolgt, und haben von seinen Beweisführungen, die er in der Einleitung als unwiderlegbar ausgiebt, auch nicht eine einzige nur scheinbar begründet finden können. Diese Erscheinung ist allerdings auffallend, und findet ihre Erklärung in der offenbaren Thatsache, daß unser Verf. von vorn herein, um ein liebgewonnenes Paradoxon zu vertheidigen, einen höchst mißlichen und unsichern Weg einschlug, und mit vorgefaßter, mitunter leidenschaftlicher Heftigkeit ein wissenschaftliches Resultat aller seiner Vorgänger, die über das Princip der jüd. Ehe direct oder indirect nach wissenschaftlichen Grund-

[15]) S. auch de Wette's Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie §. 156. und Winers biblisches Realwörterb. Art. Ehe.

lagen ein unbefangenes Urtheil abgaben, mit aller Gewalt umzustoßen, und alle ihre auf gesunde Exegese und freien Ueberblick des dem historischen Stoff zu Grunde liegenden Princips sich stützende Beweise zu Gegenbeweisen umzukehren sich vorgenommen. Daher entbehrt der ganze Aufsatz jedes natürlichen, logischen und wissenschaftlichen Halt- und Stützpunktes und ist von Anfang bis zu Ende illusorisch. — War es nun bisher ein Streit im Lande der Bibel, so folgen wir jetzt unserem Verf. in den Kampf auf dem Meere des Talmuds.

## II.

## Die eheliche Verbindung nach den Grundsätzen des Talmuds beleuchtet.

Hierbei müssen wir uns zuvörderst den Eingangs bemerklich gemachten Unterschied zwischen der Ehe in ihrem Entstehen und Auseinandergehen, der Eingehung und Scheidung, die ausschließlich unter dem Einflusse des Gesetzes stehen und von allen modificirenden Einwirkungen des Lebens und der spätern Gesittung sich frei erhalten haben, und der Ehe in ihrem dauernden Bestande, welcher sich uns in der That als ein durch Leben und Gesittung und deren milden Einflüssen vermitteltes Resultat darstellt, und daß weniger das Leben als das Gesetz, oder richtiger, der Widerstreit zwischen Beiden ein Gegenstand des Angriffes war, um so genauer in Er-

innerung bringen, als unser Verf. in seiner Vertheidigung diesen wichtigen Unterschied völlig übersehen und hierdurch im Ganzen seinen Zweck verfehlt hat. — Doch hören wir ihn selbst. Er beginnt seine Darstellung mit der Erwähnung des Anklagepunktes, „daß dem Vater, oder nach dessen Tode, der Mutter und den Brüdern das Recht zustehe, das Mädchen einem ihnen beliebigen Manne zu geben." „Prüfen wir," sagt er, „dies Recht genauer.... so finden wir nicht nur die Meinung dieser Gelehrten widerlegt, sondern auch unsere Ansicht bestätigt, daß die jüd. Ehe auf **Liebe** und **Treue** sich **gründe**." Betrachten wir diese dem Verf. so geläufige Phrase etwas genauer. Wenn die Ehe auf Liebe und Treue sich **gründet**, d. h. in Liebe und Treue den **Grund** ihrer Existenz hat, so müssen die Garantieen dafür in den gesetzlichen Bestimmungen ihres gültigen Zustandekommens zu finden sein, damit jede Ehe, deren Vollziehung der Bürgschaft ermangelt, daß sie in Liebe und Treue als deren nothwendigen Bedingungen ruhet, als ungesetzlich und somit als ungültig geschlossen betrachtet werde. Ist dies der Fall, so kann man mit Recht sagen: die Ehe **gründe** sich auf Liebe und Treue. Entbehren dagegen die gesetzlichen Bestimmungen einer solchen Bürgschaft und haben sie statt der vorausgesetzten Liebe und Treue ganz andere Dinge zu wesentlichen Bedingungen einer gültigen Vollziehung, so gründet sich die Ehe nicht auf Liebe und Treue, sondern auf ganz andere Dinge. Um nun zu wissen, worauf sich die jüd. Ehe gründet, hat man nur zu sehen, was denn das für Dinge sind, welche als nothwendige Voraussetzungen einer gültigen Ehe vom Gesetze festgestellt worden sind. Bestimmt nun das jüd. Ehegesetz,

daß die Liebe und die etwa vorauszusetzende Treue auf die gesetzliche Gültigkeit einer vollzogenen Ehe auch nicht den mindesten Einfluß haben, und daß bei der Beurtheilung der gesetzlichen Gültigkeit einer geschlossenen Ehe nur darauf zu sehen sei, ob der Mann der Frau eine Gabe von dem Werthe einer Peruta gegeben und sie dieselbe in der entsprechenden Absicht angenommen habe, so muß jeder Unbefangene sagen: daß die jüd. Ehe sich **gründe** auf den Werth der vom Manne der Frau überreichten Gabe, mit andern Worten, auf den Kauf. Wer dann noch spricht: daß die Ehe auf Liebe und Treue sich gründe, hat eine hohle, bedeutungslose Phrase ausgesprochen. — Kehren wir zu unserem Verf. zurück, um zu sehen, wie er seine Ansicht durch die „im Talmud und den Midraschim darauf sich beziehenden Stellen begründet." „War das Mädchen zwölf Jahre und sechs Monate, also eine בוגרת geworden, so konnte die Ehe nur מדעתה geschlossen werden." Aber was beweis't dies mehr, als daß mit diesem Zeitpunkt das Recht des Vaters auf das Mädchen selbst übergegangen, und daß jetzt statt des Vaters Einwilligung seine eigene erforderlich sei, vom Manne erworben zu werden, wie schon sechs Monate früher, als sie נערה wurde, das Recht des Vaters, sie als Sklavin zu verkaufen, aufgehört hat. (Arachin 29 b. Kethubot 40 b. Kiduschin 19 b.) So lange das Recht des Vaters bestand, war offenbar die Ehe nicht auf Liebe gegründet, da es nicht einmal des Mädchens Einwilligung bedurfte; und doch war sie in allen ihren Folgen gesetzlich gültig! Man sieht also hieraus, daß das jüd. Ehegesetz die Liebe und Neigung nicht zur Bedingung der Ehe macht, daß Liebe und Neigung also nicht als wesentliches

Merkmal im Begriff der Ehe aufgenommen war. Dieses wäre hinlänglich erwiesen, wenn das Gesetz auch nur eine einzige Ehe als zulässig statuirte, in welcher diese Bedingung fehlt. Bei unmündigen Personen ist dies offenbar der Fall. Daß bei Mündigen die Liebe je gesetzliches Erforderniß sei, müßte eben so klar bewiesen werden, als es außer allem Zweifel ist, daß in so vielen gesetzlich sanctionirten Ehen das Gegentheil stattfindet. Dies scheint uns wenigstens ganz in der Natur der Sache begründet zu sein.

Daß ein nach dem Tode des Vaters von der Mutter oder den Brüdern verheirathetes Mädchen bei seiner Großjährigkeit protestiren und die Ehe ohne förmliche Scheidung wieder aufheben kann, ist leider ein trauriger Beweis von dem niedrigen Begriff, den man von der Heiligkeit der Ehe noch im Allgemeinen hatte, daß man eine zeitweilige[16]) und gleichsam schwebende[17]) Ehe gestattete, die entweder, wenn der präcise Termin der Großjährigkeit übersehen und nicht der Moment benutzt wurde, die nachtheiligste Einwirkung auf des verwais'ten Mädchens ganzes Lebensglück, oder in jedem Fall ein solches bisher bestandenes und weder vom eigenen Willen noch von der gesetzlichen Gültigkeit der Ehe geheiligtes Verhältniß auf dessen Sittlichkeit keinen fördernden Einfluß ausüben mußte. — Der (Jebamoth 112 b.) dafür angeführte Grund: שלא ינהגו בה מנהג הפקר, nach welchem der Mann also zum Wächter der Sittlichkeit seiner unmündigen Frau bestellt ward (s. Raschi das.), scheint eben nicht von der hohen Idee zu zeugen, die man mit diesem Quasi-Eheverhältniß verband. Nach unsern Begriffen, sollte ich glauben, sei ein

[16]) Vergl. Nedarim 29 a.

[17]) Wie die Ausdrücke קידושי קטנה מיתלא תלו und המקדש את הקטנה קידושיה תלויין Jebamoth 109 b. beweisen.

solcher Mißbrauch der unentwickelten Freiheit des Mädchens, es willenlos einem Manne zu geben, den sie später wieder verlassen und mit der Ehe ein Kinderspiel treiben kann ממאנת אפילו ד׳ וה׳ פעמים (Mischnah Jebamoth 107 a.), nicht minder unstatthaft, als das Recht des Vaters, die unmündige Tochter ohne, wider oder auch mit ihrem Willen zu verehelichen. Beide sind Gottlob aus dem Leben, wenigstens in Deutschland, entschwunden, aber das Gesetz hat sich ihrer noch nicht entledigt. Daher der Widerspruch zwischen Leben und Gesetz, daher der Mangel aller Garantieen, die nur das Gesetz gewähren kann.

Aber das interessanteste Raisonnement unseres Verf. kommt noch. In den Schlachtlinien des Feindes steht das Recht des Vaters, seine unmündige Tochter an einen Mann zu fesseln, als enggeschlossenes Centrum. Dieses will unser Verf. durchbrechen. Sehen wir eine Weile aus der Ferne zu, es ist ein wahres Meisterstück theologischer Strategie. „Der Vater," beginnt er, „hatte allerdings nach alter patriarchalischer Sitte die größte Gewalt in der Familie, er war nach dem strengen Recht der unumschränkte Monarch. Er konnte die noch unmündige Tochter (קטנה) (So! nicht auch נערה? Kethuboth 46 a. Maimonid. Frauen III. §. 11.) nach Belieben verheirathen und die Ehe wurde als legitim erklärt." Hier wollen wir uns eine kleine Pause ausbitten. In dem Phantasiereiche unseres Verf. ist der Vater unumschränkter Monarch in der Familie und die Legitimität ist eine natürliche Folge der unumschränkten Monarchie. Hier müssen wir Logik und Consequenz eingestehen. Aber, ist der Vater unumschränkter Monarch in seiner Familie, warum kann er diese seine patriarchalische Gewalt nur gegen die Tochter und nicht

auch gegen den Sohn ausüben? Warum die Tochter an einen Mann verkaufen und nicht auch für den Sohn eine Frau erkaufen [18])? Es existirt also auch in diesem absoluten Staate dennoch ein Geschlechtsunterschied. Und worauf beruhet dieser, wenn nicht auf der unvergleichlich niedrigern Stellung des Weibes im Judenthum [19]), wovon der Begriff der Ehe eine nothwendige Folge ist? — Doch hören wir nach dieser kurzen Unterbrechung unsern Verf. „Aber nur — nämlich die Legitimitätserklärung der vom Vater für die unmündige Tochter vollzogenen Ehe — nach dem strengen Recht, nach dem, was Rechtens, nicht aber nach dem, was recht ist." Unser Verf. thut sich auf diesen scharfsinnigen Unterschied nicht wenig zu Gute, der, wenn er auch an sich wahr wäre, immer falsch ausgedrückt ist. Es kann eine Handlung, die nach dem strengen Recht Rechtens ist, allerdings in gewissen Fällen mit der aus dem tiefern Rechts- und Sittlichkeitsgefühl geschöpften Billigkeit streiten, unmöglich aber unrecht genannt werden. Lassen wir unserem Verf. diese Phrase, daß nämlich das Recht des Vaters gegen seine unmündige Tochter ein Unrecht sei, hingehen, so könnte er die Sache der von ihm

[18]) Für die Ansicht de Wette's (Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie §. 155) und Winer's (bibl. Realwörterb. Art. Ehe), daß der Vater auch für den Sohn eine Frau nehmen konnte, scheinen die dafür angeführten biblischen Andeutungen zu schwach, da in vielen der Vater im Auftrage des Sohnes handelt. Wenigstens ist diese Ansicht nicht in das älteste rabb. Judenthum eingedrungen, was beweis't, daß die Juden diese biblischen Stellen anders auffaßten.

[19]) Vergl. Mischnah Horaioth 3, 7 האיש קודם לאשה להחיות und Bartenura das. mit der bezeichnenden Erklärung: שהוא מקודש ממנה שהאיש חייב בכל המצוות (s. Geiger, Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol. Bd. 3. S. 7.); vergl. Menachoth 110 a Schebuoth 30 a., wo dem Zeugniß der Frauen die Glaubwürdigkeit abgesprochen wird.

zu bekämpfenden Ankläger der jüd. Ehe als deren eigener Anwalt nicht gründlicher unterstützen, als wenn er selbst eingesteht, daß sie auf Unrecht beruhe. — Hören wir weiter: „In seinem Hause war er (der Vater) Monarch, aber nur in abstractem Sinne (also nicht im concreten, d. h. wirklichen, und doch unumschränkt!), nur dann, wenn von der Religion, auf die sich jedes jüd. Gesetz stützt, selbst der Proceß zwischen Mein und Dein, wenn ferner von den Richtern oder Religionslehrern abstrahirt wird (kann man aber in der Religion, auf welche jedes jüd. Gesetz sich bezieht, stehend, von der Religion abstrahiren und etwas als rechtlich zulässig erklären?), wie ein Statthalter, abgesehen von den ihm vorgeschriebenen Gesetzen und dem streng über ihn wachenden König, Herrscher genannt wird.“ Man muß gestehen, daß unser Verf. nicht zu den klarsten Schriftstellern gehört, und bei aller redlichen Mühe, die ich mir gegeben habe, den zusammenhängenden Sinn aus seinen Worten herauszubringen, dürfte mir dies kaum gelungen sein. Wenn ich nicht irre, will unser Verf. Folgendes sagen: Dem Vater ist vom strengen Recht eine Herrschaft über seine unmündige Tochter eingeräumt worden. Da es aber kein Verhältniß des jüd. Lebens giebt, welches nicht von der Religion durchdrungen wird, so hat die Religion ihrerseits das Recht des Vaters beschränkt und die Ausübung desselben ihm verboten. (Aehnliches finden wir in Bezug auf das Recht des Vaters, die unmündige Tochter zu verkaufen, Kiduschin 20 a.) Der Vater, vom Standpunkte des Rechtes, ist unumschränkter Herrscher, von religiösen Gesichtspunkten aus betrachtet, sind ihm die Hände gebunden. Die Religion verbietet also, was das Recht gestattet, aber doch erstreckt sich ihr Verbot nicht

bis auf die Ungültigkeitserklärung dessen, was nach dem Recht legitim ist. Die Ehe in ihrer gesetzlichen Gültigkeit steht also unter dem Einfluß des Rechts, aber nicht der Religion. Sie ist in gewissen Fällen rechtlich, oder Rechtens, gültig, aber religiös ungültig, d. h. sie streitet mit den jüd. religiösen Gesichtspunkten und den aus denselben deducirten Principien; gesetzlich gestattet, aber religiös=moralisch verwerflich. Wenn dies der Fall ist, so weiß ich nicht, wie man die Anklage der Gegner der jüd. Ehe, die deren Princip als mit den Grundsätzen der höhern Sittlichkeit, oder was dasselbe ist, mit den religiösen Grundansichten des Judenthums im Widerstreit behaupten, besser motiviren könnte, als es unser Verf., ohne es zu wollen, hier gethan. — Haben wir den räthselhaft ausgedrückten Sinn unseres Verf. errathen, so muß noch bemerkt werden, daß sein Beispiel vom Statthalter übelgewählt sei, denn dieser ist in keinem Sinne, nicht einmal im abstracten, unumschränkt, sondern muß sich genau an seine Instruction halten, während der Vater nur von der Religion beschränkt, nach dem Rechte aber frei walten kann. — Einzelne Unrichtigkeiten, die der Verf. ohne Noth, es sei denn die der Polemik, mit seinem Raisonnement verwebt, sollen hier noch gerügt werden. Wir müssen ihn aber, was recht und Rechtens ist, zuvor aussprechen lassen. „Es verfallen überhaupt," polemisirt er, „die meisten Gelehrten bei Beurtheilung des biblischen, besonders aber des talmudischen Rechtes, in den Fehler, daß sie dasselbe, nach Art des Rechtes anderer Völker, von der Religion trennen; bei den Juden sind Jurisprudenz und Theologie nicht zwei verschiedene Wissenschaften, bilden nicht zwei abgesonderte Facultäten, sondern stehen an sich in einem so strengen

Zusammenhange, umschlingen sich gegenseitig so fest, und greifen so in einander, daß wer Theologie studirt, durch dieses Studium selbst die Jurisprudenz kennt, daß der Rabbiner also nicht nur Gottes-, sondern auch Rechtsgelehrter ist.“ Fast so viele Unrichtigkeiten als Wörter! Jedoch ist der Irrthum nicht uninteressant; wir wollen ihn beleuchten. Erstens ist aus dem Factum — das wir für einen Augenblick mit dem Verf. als wahr voraussetzen wollen — daß das jüd. Recht als Rechtswissenschaft von der Theologie als Gottesgelahrtheit nicht von der Wissenschaft, d. h. von der praktischen Behandlung dieser verschiedenen Erkenntnißzweige, in gesonderte Fächer abgetheilt und geschieden worden sind, so daß sie von dem practischen Forscher nur in ihrem Zusammenhange erfaßt werden können, noch bei weitem nicht der Schluß zu ziehen, daß sie im Principe innig mit einander verwachsen sind, und daß die Rechtslehre, d. h. die wissenschaftliche Erkenntniß dessen, was in dem Verhältniß des Menschen zum Menschen Rechtens sei, von der Religionslehre, oder der wissenschaftlichen Erkenntniß dessen, was im Verhältniß des Menschen zu Gott zu thun und zu lassen sei, nie von einander getrennt werden könne. So lange die Identität beider nicht im Princip nachgewiesen, ist die Trennung immer möglich, wenn sie auch noch nicht wirklich erfolgt ist. In der Bibel ist das jüd. Staatsrecht mit der Religion zusammen vorgetragen, so daß, wer die Bibel gründlich studirt, nothwendig das jüd. Staatsrecht mit der Religion im Zusammenhange begriffen haben muß, und dennoch wird Niemand behaupten, daß der Staat von der Religion weder im Princip noch in praxi getrennt werden könne. Der faktische Zustand seit dem Untergange des

jüd. Staates lehrt, daß die jüd. Religion ohne Verbindung mit dem Staate bestehen kann. Was factisch wahr ist, kann unmöglich in der Idee unwahr sein. Was mit dem Staatsrecht bereits geschehen ist, kann doch mit dem Privatrecht möglich sein. — Zweitens ist es eine aus der theokratischen Verfassung des ehemaligen jüd. Staates herrührende Eigenthümlichkeit des jüd. Rechtes und der Religion, die beiden an sich und ihrer innern Natur nach streng geschiedenen Elemente des Rechtes und der Religion als gleichartige mit einander zu verweben und zu verwechseln, manches Lebensverhältniß und manchen Grundsatz in den Kreis der Religion hineinziehen, was und welcher bei allen andern Völkern in der Sphäre des Rechtes gehört. — Es hört aber Das, was seiner geistigen Natur nach ein Rechtsverhältniß ist, nicht auf, ewig dasselbe zu bleiben, wenn es auch einst aus nicht ewig und allgemeingültigen Gründen mit dem Religiösen identificirt worden ist. Der freie und unbefangene Forscher wird unbekümmert um das, was historisch zu erklären und zu rechtfertigen ist, die verwechselten Begriffe, sobald ihre Verschmelzung ihm von der Religion nicht mehr als nothwendig geboten erscheint, gehörig auseinanderlegen und jedem einzelnen sein ursprüngliches Gebiet anweisen. — In der Bibel und während der Lebenszeit des auf theokratischer Grundlage basirt gewesenen jüd. Staates war eine solche Durchdringung beider Elemente in praxi ganz natürlich. Der Staat mit allen seinen politischen, religiösen und privatrechtlichen Beziehungen sollte einen Organismus darstellen, dessen Theile alle integrirend waren. Nach dem Aufhören des Staates und schon bei dem Wanken desselben nach der Restauration hat man selbst

bei gänzlichem Fallenlassen jedes politischen Momentes dennoch das Privatrecht als einen integrirenden Bestandtheil des Religiösen festgehalten, und die Trennung der Elemente weder im Princip fassen noch praktisch in Anwendung bringen mögen, wiewohl bei der äußern Anordnung der Mischnah dem Rechtsgebiete seine äußern Gränzen angewiesen worden. Daß aber die Gelehrten bei der Beurtheilung der biblischen und talmudischen Ehe derselben Rechtsgrundsätze zu Grunde legen und von solchen ausgehen, ist ganz in der Natur der Sache begründet, weil sie in der Eingehung und Scheidung, die von allen Einflüssen der religiösen Gesinnungen und Ansichten frei geblieben sind, nur die Bestimmungen des positiven Rechts als solchen erblicken konnten. — Drittens müssen wir auch hierin dem Verf. widersprechen, daß in der wissenschaftlichen Behandlung der jüd. Theologie und der Jurisprudenz in der Mischnah, Gemara und den spätern Gesetzlehrern die Elemente so ineinandergreifen, daß, wer Theologie studirt, auch nothwendig jüd. Rechtsgelehrter sein müsse. Wer z. B. den ganzen סדר נזיקין noch so gründlich studirt, wird doch schwerlich, trotz mancher im Talmud vorkommenden verwandten formalen Beziehungen, den Kern, geschweige denn den Umfang der in andern Sedarim behandelten jüd. Theologie in sich aufgenommen haben. Es wird ihm freilich das Studium derselben eben durch die formelle Aehnlichkeit bedeutend erleichtert, keineswegs aber entbehrlich geworden sein. Es giebt viele alte und moderne jüd. Theologen, bei denen die theilweise Kenntniß des Orach Chajim und Jore Deah vorausgesetzt wird, die sich aber mit dem Studium der jüd. Jurisprudenz in extenso, die seit der allge-

meinen

meinen Beseitigung der jüd. Jurisdiction nicht mehr zum praktischen Ressort der Rabbinen gehört, schwerlich befaßt haben dürften.

Endlich kommt der Beweis für des Verf. Ansicht: „Wenn nun nach dem strengen Recht, das **wir** das *juridische* nennen, dem Vater die Macht verliehen war, über das Schicksal seiner Tochter so eigenmächtig und unumschränkt zu verfügen, so ward von den Rabbinen ein anderes Gesetz, das *moralische*, hinzugefügt, welches seiner Macht **unüberwindliche** Schranken setzt. Ein solches findet sich Kiduschin fol. 41. אסור לקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה“ Und was sind das für *unüberwindliche* Schranken, die das moralische Gesetz der Rabbinen der Macht des Vaters entgegensetzt? Kann er wirklich, von diesen unüberwindlichen Schranken gehemmt, seine tyrannische Willkür nicht ausüben? Ist das strenge Recht der Bibel durch das moralisch-religiöse Gesetz der Rabbinen beseitigt worden? *Gilt* die Trauung in der That *nicht*, wenn sie der Vater ohne oder wider den Willen der unmündigen Tochter vollzieht? Hat das moralische Gesetz der Rabbinen irgend einen *gesetzlichen* Einfluß auf die Ehe sich errungen, daß dadurch *unmoralische* Ehen, als welche die *gegen* das *moralische* Gesetz geschlossenen betrachtet werden müssen, als *ungültig* erklärt werden? Leider müssen wir auf alle diese Fragen mit „**Nein**“ antworten. Es hat das *moralische* Gesetz auf die *gesetzliche* Gültigkeit einer geschlossenen Ehe *bis jetzt* noch nicht die geringste Einwirkung geäußert. Es steht ganz im Belieben des Vaters, ob er sich um die Moral der Rabbinen kümmern will oder nicht. Die Rabbinen selbst scheinen es mit diesem Moralgesetz nicht so strenge

14

nehmen zu wollen, da sie demselben nicht einmal, wie dem Verbot der Biache, oder den spätern Einrichtungen Gerschom's durch die Strafe des Bannes Nachdruck zu geben suchten. Der Vater kann also nach wie vor unumschränkt und eigenmächtig über das Schicksal seiner unmündigen Tochter verfügen, und seiner Macht stehen nicht nur keine unüberwindliche, sondern gar keine Schranken entgegen. — Ueberdies beweis't die spätere Aufhebung dieses moralischen Gesetzes von spätern Rabbinen, wie wenig Anklang es in jener Zeit gefunden und welches geringen Einflusses auf Gesinnung und Leben es sich zu erfreuen hatte. Siehe Tosaphot Kiduschin 41 a.: ועכשיו שאנו נוהגים לקדש בנותינו אפילו קטנות היינו משום שבכל יום הגלות מתגבר u. s. w. [20]). Unser Verf., der in der Emanirung jenes moralischen Gesetzes eine Aufgebung des juridischen Standpunktes sieht, hätte folgerecht in der spätern Beseitigung des moralischen Gesetzes eine Wiederkehr des strengen Rechtes erblicken, wenigstens als wahrheitsliebender Forscher derselben Erwähnung thun sollen, da der unkundige Leser leicht getäuscht werden und glauben kann, daß jener von unserem Verf. gepriesene moralische Zustand ein fortdauernder sei [21]). —

„Des Mannes Liebe," fährt unser Verf. fort, „bedingt

---

20) Vergl. Eben Haeser 37, 8: וי״א דנוהגין בזמן הזה לקדש בנותינו הקטנות״ וכן נוהגין.

21) So weit erstreckt sich die Gewalt des Vaters, daß er die noch nicht geborene Tochter, wenn nur die Zeichen der Schwangerschaft kenntlich sind, verehelichen konnte (Kiduschin 62 a.) und noch kann. (Eben Haeser 40, 8.) So streng ernst nahm man es — und nimmt es noch — mit diesem Recht des Vaters, daß die Trauung einer Fehlgeburt נפל ihre Folgen auf deren Geschwister äußert (ibid. 37, 1.). Und alles Dies steht in vollem Einklang mit der höheren Würde der Ehe!

ein anderer Ausspruch desselben Rabbinen, nämlich der: daß man keine Frau heirathen soll, bevor man sie gesehen hat.“ Daß dieses erst gesagt werden mußte, ist ein Beweis, wie leicht man es männlicherseits mit der Trauung nahm, und wie wenig Selbstprüfung und freie Entschließung derselben vorauszugehen pflegte. Und warum? weil man im Fall der Täuschung lästiger Bande durch die erzwungene Ehescheidung leicht sich entledigen konnte. Ein kleines Beispiel von der traurigen Rückwirkung des Gesetzes auf Leben und Gesinnung! — Von demselben Rabbi wird ferner gesagt, „daß er überhaupt eine höhere Idee von der Ehe hege, als mancher moderne Philosoph, daß er sie nicht für eine Verbindung zweier zufällig sich kennenden Personen verschiedenen Geschlechtes halte, sondern in ihr die Nothwendigkeit, die göttliche Bestimmung, den Willen Gottes suche; Sanhedrin 22. א״ר יהודה א״ר ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני.“ Unser Verf. ist in einem bedauerlichen Irrthum befangen, und scheint selber nicht zu ahnen, worin denn eigentlich die sittliche Würde des Eheprincips, über welches er andere belehren will, ursprünglich ruhet. So wollen wir denn eine Erklärung darüber versuchen. Die sittliche Würde der Ehe oder deren Princips ruhet, unseres Dafürhaltens, keineswegs in der Nothwendigkeit einer speziellen göttlichen Prädestination, vermöge welcher zwei Gatten sich als noch vor dem Beginn ihres irdischen Daseins von Gott, selbst ohne Rücksicht auf ihre eigene im und durchs Leben später sich zu entwickelnde Willensfreiheit, für einander bestimmt zu betrachten haben, sondern mit der Würde des Menschen, seiner Freiheit, übereinstimmend, einzig und allein in der sittlichen Aeußerung ihrer beiderseitigen Willensfreiheit

und der aus derselben hervorgehenden sich selbst bewußten freien Entschließung. Je wichtiger die Ehe für Leben und Gesittung erscheint, je inniger und gewaltiger sie den Menschen von allen Seiten ergreift und je größer der Einfluß, den sie auf das ganze Leben mit seinen Wehen und Wonnen äußert; je mehr sie ein Gefühl dauernder Liebe auf der einen und der andern Seite voraussetzt zur Gründung der auf diesem Gefühl beruhenden Familie, als eines dem menschlichen Geschlecht eigenthümlichen Ueberlieferungsmittels aller sittlichen Bildung: desto größer wird die Selbstprüfung, Ueberlegung und Besonnenheit vor dem Abschluß eines solchen Actes, d. h. desto freier wird die Entschließung sein. Je mehr aber die vollkommen gleichmäßige Selbstthätigkeit des freien Entschlusses von der einen und der andern Seite von der gesetzlichen Gültigkeit der ehelichen Verbindung als nothwendige Bedingung vorausgesetzt wird, und je mehr die mit- und zusammenwirkende persönliche Freiheit beider Gatten als Garantie einer verhältnißmäßigen Gleichheit und Gemeinsamkeit der Rechte und Pflichten in dem spätern ehelichen Verbande auch in den äußern Formen der Schließung der Ehe sichtbar vertreten, dargestellt und ausgedrückt wird, je mehr entspricht das eheliche Bündniß der seinem Princip inwohnenden höhern Sittlichkeitsidee. In der Ehe sollen nicht die Persönlichkeiten aufgegeben werden, oder in einander auf- und untergehen, sondern ein der Würde des Menschen entsprechendes Verhältniß zu Stande kommen zur Bildung einer Gemeinsamkeit von Rechten und Pflichten, die, weit entfernt, der persönlichen Freiheit und Selbstständigkeit des einen oder andern Theils zu schaden, vielmehr durch gegenseitige Erkräftigung dieselbe

fördern und erhöhen soll [22]). Daher thut der rechtliche Begriff der Ehe, wie er im Judenthum durchweg vorherrschend ist, an sich der sittlichen Würde und Heiligkeit des Verhältnisses keinen Abbruch, da das Recht und die Achtung vor demselben mit zu den heiligsten und würdigsten Beziehungen des Menschen gehört, und sich nur in sofern von dem Religiösen unterscheidet, als daß dort eine allgemeine, hier eine spezielle göttliche Verordnung vorausgesetzt wird. Nur die Gegenseitigkeit der Berechtigungen muß für die jüd. Ehe gewonnen werden, und die Anklage trifft blos die Einseitigkeit derselben, da nur die Rechte des Mannes gegen die Pflichten des Weibes berücksichtigt, die Rechte und die persönliche Würde des Weibes dagegen auf allen Seiten gekürzt und benachtheiligt wurden. — Die Ansicht von einer speziellen göttlichen Vorausbestimmung thut daher der höhern sittlichen Idee

[22]) Sehr schön und richtig bezeichnet Krug (System der praktischen Philosophie 1. Th. Rechtslehre §. 106.) die Ehe als „die allerinnigste unter allen geselligen Verbindungen der Menschen, so daß sich vermöge derselben zwei physische oder individuale Persönlichkeiten zu einer moralischen oder Gesammtpersönlichkeit völlig verschmelzen.“ Diese moralische Einheit der Persönlichkeiten wird leider in dem gesetzlichen Begriff der jüd. Ehe stark vermißt, weil die zwei wesentlichsten Bedingungen, auf denen sie beruhet, nämlich daß die Ehe blos zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts und auf die ganze Lebensdauer der einen oder andern von ihnen geschlossen werde, hier wegen der gesetzlich gestatteten Polygamie und willkürlichen Ehescheidung nicht erfüllt werden. Die Auflösbarkeit der Ehe durch einen hinlänglichen Ehescheidungsgrund thut an und für sich dem Begriff der moralischen Einheit keinen Abbruch, weil ein hinlänglicher Grund die Voraussetzung in dem gegebenen Fall aufhebt, auf welchem jene Einheit beruhet. Die willkürliche Ehescheidung aber läßt eine solche Einheit nicht zu Stande kommen.

in sofern Eintrag, als durch sie die persönliche Freiheit als das ausschließend wirkende Moment in den Hintergrund zurückgedrängt wird, und dafür ein mit der Freithätigkeit des Menschen — als deren Erzeugniß alle seine Handlungen zu betrachten seiner Würde am angemessensten ist — streitendes Princip der Nothwendigkeit substituirt wird. — Bedenkt man noch, daß die von uns mit klaren und deutlichen Worten ausgesprochene Idee von der sittlich-religiösen Heiligkeit des ehelichen Bundes von den Rabbinen als göttliche Stiftung zu fassen und mit spezieller Vorausbestimmung auszudrücken, eine ganz natürliche Folge der Unmittelbarkeit ihrer religiösen Anschauung sei, so wird die Verschiedenheit des Gesichtspunktes in der Erfassung und Wiedergabe des religiösen Moments der Ehe keine zu große wesentliche Differenz in der Auffassung des ehelichen Princips herausstellen, welches aber nur dem Verf., der sich nothwendig an dem Buchstaben halten zu müssen glaubt, entgangen ist.

Daß die Rabbinen vor der Geldehe warnten und als unglückliche Folge derselben ungerathene Kinder prophezeihten (Kiduschin 10 b.), der Rechtlosigkeit des Weibes (nach unserer oben auseinandergesetzten im Talmud begründeten Ansicht der gewaltsamen Ehescheidung) durch die Verschreibung der Kethuba einigermaßen abzuhelfen suchten, ferner ein verhältnißmäßig gleiches Alter als Erforderniß einer glücklichen Ehe empfahlen, sind Dinge, die sämmtlich dem Leben und dessen fühlbar gewordenen Bedürfnissen angehören, die aber weder aus der gesetzlichen Stellung des Weibes, noch aus den gesetzlichen Bedingungen der Ehe sich entwickelten und auch auf diese in keiner wahrnehmbaren Weise zurückwirkten. Dasselbe

gilt von den Citaten Jebamoth 37 b. Nedarim 20 b. Sanhedrin 70 b.; es sind schöne Sentenzen, allerdings aus einer würdigeren Anschauung von der Sittlichkeit des ehelichen Verhältnisses in seiner bestehenden Dauer entsprungen, die den Rabbinen Ehre machen, aber auch nicht minder ihre Schwäche bekunden, daß sie denselben keinen gesetzlichen Einfluß auf die von solchen Grundsätzen bedingte Gültigkeit des Vollzuges der ehelichen Verbindung zu erringen strebten [23]). — Daß unser Verf. die in der Misch-

[23]) Aehnliche Vorwürfe sind von vielen Schriftstellern dem römischen Familien- und Eherecht gemacht worden, wie sich namentlich Hegel, Naturrecht §. 175, äußert: „Das Sklavenverhältniß der römischen Kinder," sagt er, „ist eine der diese Gesetzgebung befleckendsten Institutionen, und diese Kränkung der Sittlichkeit in ihrem innersten und zartesten Leben ist eines der wichtigsten Momente, den weltgeschichtlichen Charakter der Römer und ihre Richtung auf den Rechts-Formalismus zu verstehen." Gegen diesen Einwurf bemerkt Herr v. Savigny (System des Röm. Rechtes 1. Bd. S. 350): „Es wird also hier keineswegs geläugnet, daß zum Wesen der Ehe Treue und Hingebung, so wie zur väterlichen Gewalt Gehorsam und Ehrfurcht gehöre; allein diese an sich wichtigsten Elemente jener Verhältnisse stehen unter dem Schutz der Sitte, nicht des Rechts, gerade so wie der edle und menschliche Gebrauch, den der Hausvater von seiner Familiengewalt machen soll, auch nur der Sitte überlassen bleiben muß, für welchen letztern Fall die irrige Auffassung, als ob es eine Rechtsregel wäre, nur zufällig weniger möglich ist. Daher werden wir von dem Zustande des Familienverhältnisses in einer Nation nur eine sehr unsichere Kenntniß haben, wenn wir lediglich auf die in ihr geltenden Rechtsregeln sehen, ohne die ergänzende Sitte zu berücksichtigen. Nicht selten haben neuere Schriftsteller, welche diesen Zusammenhang übersahen, einen grundlosen Tadel über das römische Familienrecht, als über eine herzlose Tyrannei, ausgesprochen." Wir glauben, daß der Vorwurf Hegel's durch diese Gegenbemerkung nicht entkräftet werde. In der Sitte offenbart sich eines Volkes Charakter, Gesinnung, Neigung und vorherrschende Richtung in allen es betreffenden nie-

nah Nedarim 60 b. vorkommende Erzählung von einem Manne, der durch ein Gelübde die Ehe mit seiner Schwester-

---

dern und höheren Lebensangelegenheiten. Da die Sitte als das Product des Charakters, der Gesinnung ꝛc. sich darstellt, so wird sie in ihrer geschichtlichen Entstehung und Entwickelung mit jenen Factoren gleichen Schritt halten und ihre Aeußerungen im Leben werden dem progressiven Verhältniß jener stets analog sein müssen. Erst dann, wenn die Sitte als der wahrhafte Ausdruck des Volkscharakters alle seine Lebensäußerungen beherrscht, wird sie vom Volke festgehalten und zum Gesetz, d. h. zum bewährten Regulator des Lebens erhoben werden. Die zum Gesetz erhobene Sitte nimmt nun einen gebieterischen Ton an. Früher war sie mit des Volkes Gesinnung und Willen identisch, gleichsam seine Subjektivität, in der sein Inneres sich aufgeschlossen, jetzt hat sie sich von ihm losgetrennt und fordert als eine über ihm stehende Objektivität unbedingten Gehorsam. Während sie früher aus des Volkes Bewußtsein hervorging, oder richtiger dasselbe war, will sie jetzt auf dasselbe einwirken, unbekümmert, ob des Volkes Bewußtsein, Charakter, Gesinnung ꝛc. noch unverändert dieselben geblieben. Da diese letztgenannten unmöglich aber unverändert dieselben bleiben können, sondern in einer immerwährenden Fortentwickelung begriffen sind, so werden sie nicht verfehlen, sich irgendwie im Leben zu äußern, auf das Leben einzuwirken und in gewissen Gestaltungen und Modificationen ihr inneres Dasein äußerlich zu bekunden, d. h. eine Sitte, die gleichfalls wie jene zum Gesetz erhobene, aus dem Charakter, der Gesinnung ꝛc. des Volkes hervorgegangen, in's Leben zu rufen. Diese neuere Sitte, als Erzeugniß der fortschreitenden Entwickelung, muß nothwendig mit dem starren Gesetz, das als Ausfluß eines nunmehr überschrittenen Stadiums der Entwickelung seine Berechtigung verloren, in Gegensatz treten, und wie einst ihre Vorgängerin, auf ihre Erhebung zum Gesetze dringen. Da das bestehende Gesetz gleichsam die physische Gewalt, die Sitte aber eine geistige und sittliche Macht zu ihrem Schutze hat, so werden bei jedem Anlaß feindliche Gewalten aneinander gerathen und einen Kampf zwischen fixirter Gesetzgebung und in immerwährender Bewegung begriffener Sitte sichtbar machen. Und Das ist es, was — ohne den

tochter sich versagt und später, sie schön geschmückt, nicht wiedererkennend, in seinem früheren Entschluß wankend wurde, rührend findet, macht seinem Herzen Ehre, weniger seiner wissenschaftlichen Kritik, da die einzige Schattenseite, nämlich die Lösung des Gelübdes durch die Rabbi-

---

wohlthätigen Einfluß der Sitte außer Berücksichtigung zu lassen — den Tadel gegen römisches und jüdisches Familienrecht begründet. Die Sitte hat dem Gesetze einen gewissen Einfluß abgerungen; dieser kann aber dem Gesetze, der ihn gern verweigert hätte, wenn es ihm möglich wäre, nicht zu Gute kommen, am allerwenigsten die Schranken, die das Gesetz dem Weitergreifen dieses Einflusses setzt und seine nach Anerkennung ringende Ausdehnung hindert, gutheißen.

Klar und überzeugend spricht sich Bruno Bauer (Judenfrage S. 63 ff.) über einen ähnlichen Gegensatz zwischen Theorie und Leben in Uebereinstimmung mit unserer Ansicht aus, wenn auch das Beispiel übel gewählt und die Anwendung auf das Verhältniß der Juden in Frankreich unrichtig ist. „Das gewöhnliche Leben," sagt er, „kann also nur in sofern der Theorie entgegengesetzt werden, als es sich seiner eigenen hartherzigen Theorie an seiner Oberfläche zuweilen und nur für Augenblicke entzieht. Im Grunde aber und in seinem gewöhnlichen Verlauf ist es von seiner Theorie beherrscht, die nur von der wahren grausamen, d. h. von der Theorie, die den Muth hat, der Grausamkeit ein Ende zu machen, überwunden werden kann. Für Augenblicke steht das gewöhnliche Leben seiner eigenen Theorie, für immer der wahren Theorie entgegen, weil es selbst dann, wenn es die seinige einmal aufhebt, sich davor fürchtet, diese Aufhebung als Gesetz und als die wahre Theorie anzuerkennen....

Nicht die Theorie grübelt diese Widersprüche, an denen das gewöhnliche Leben leidet, aus, sondern das Leben macht sie sehr fühlbar; nicht die Theorie macht die Collision gefährlich, sondern das gewöhnliche Leben, weil es sich seine Widersprüche nicht gestehen und in der wahren Theorie auflösen will, reißt seine Wunden auf, ohne sie zu verbinden, und muß es nothgedrungen bekennen, daß ihm der schmerzstillende Balsam fehlt, so lange es sich vor der grausamen, extremen Theorie fürchtet."

nen, unseres Bedünkens, geeignet ist, die rührende Schönheit in dem Gemälde zu verdunkeln. — Aus Veranlassung der später eingeführten Segenssprüche אשר ברא ששון ושמחה אהבה ואחוה שלום ורעות Kethuboth 8 a. ruft unser Verf. begeistert aus: „Also nicht die moderne Zeit hat die jüd. Ehe emancipirt, sie war schon im Judenthum selbstständig und frei, als noch in Europa's Norden Cimbern und Teutonen wild in dichten Wäldern haus'ten." — Daß die jüd. Civilisation älter als die germanische ist, wird Niemand läugnen. Daß man in un- oder halbcivilisirten Zuständen auch das Weib und die Ehe wie alle übrigen socialen und religiösen Institutionen auf einer niedrigen Stufe der Ausbildung findet, darüber wird sich Niemand wundern. Daß aber bei einem Volke, in welchem die religiösen Ideen zu einer bedeutenden Höhe der Ausbildung herangereift sind, und die in deren Folge alle Institutionen durchdringende und veredelnde Civilisation so tief in's Leben gedrungen ist und tiefe Wurzel in's Volksbewußtsein gefaßt hat, in einem Volke, wo Freude und Frohsinn, Liebe und brüderliche Eintracht, Friede und Freundschaft, nach dem Ausdruck der Segenssprüche, von Gott geschaffen, d. h. durch seine göttliche Gesetze als heilige Menschenpflichten geboten waren, dennoch das Weib unverhältnißmäßig weniger als der Mann vom Gesetze berechtigt sei, das Weib dem Manne gegenüber, wenn auch nicht als Sklavin, doch nicht als ebenbürtig mit gleicher persönlicher Würde und gleicher Berechtigung sich zu betrachten habe, Das begründet den Vorwurf, den die s. g. Ankläger der jüd. Ehe machen, daß nämlich die gesetzlichen Bestimmungen, die in der jüd. Kirche darüber gelten, mit den übrigen religiösen und sittlichen Grund-

sätzen derselben Kirche in offenbarem Widerspruche stehen, ein Vorwurf, der von unserm Verf. bis jetzt in keinem einzigen Punkte beseitigt worden ist. — Daß jüd. Eheleute einander näher stehen und sich theurer sind, als ihre Eltern selbst, wird aus dem Spruche Sanhedrin 26 b. אין איש מת אלא לאשתו bewiesen, als wenn die zufällige Aeußerung eines Mannes hinreichend wäre, das sittliche Leben eines ganzen Volkes zu charakterisiren. Solche Schlüsse von vielleicht ganz isolirten Ansichten auf den Gesammtcharakter einer Zeit sind allemal höchst prekär und gewagt. Nur das, was zum Gesetze sich erhoben, ist als aus dem nach höherer Garantie und gesetzlicher Anerkennung strebenden Gesammtbewußtsein eines ganzen Volkes hervorgegangen, anzusehen. — „Daß die Talmudisten das Cölibat nicht begünstigten,“ ist eine natürliche Folge des von ihnen, als ein religiöses Gebot enthaltend, gedeuteten göttlichen Segens (Gen. 1, 28.): פרו ורבו, welches nachher, wie in vielen andern Fällen, von der Wurzel getrennt und als eine religiöse Pflicht an sich betrachtet wurde (Jebamoth 61 b.). — Daß sie aber gegen den einfachen Wortsinn des Textes, in welchem der Ruf: פרו ורבו, an Beide gerichtet ist, das Weib von dieser Pflicht frei sprachen (Jebamoth 65 a.), ist eben kein Beweis von der hohen Achtung gegen dasselbe, dem man minder als dem Manne die Pflicht, zum Weiterbau und zur Fortbildung des Menschengeschlechts beizutragen, zuerkannte, und das aus dieser Pflicht entspringende Recht, nach zehnjähriger kinderloser Ehe auf Scheidung gesetzlich anzutragen, wie dies beim Manne der Fall ist (das. 64 a.), absprach. Daß das. 65 b. in gewissen Fällen aus zeitlichen Rücksichten בבאה מחמת טענה, nicht aber ein aus dem sittlichen Pflichtgefühl entsprungenes Recht auf Ehe-

scheidung auch der Frau bei kinderloser Ehe eingeräumt wird, kann unsere Ansicht nur bestätigen, denn im Falle, wo sie für's spätere Alter versorgt wäre und ihre irdische Existenz nothdürftig fristen könnte, kann sie aus dem reinmenschlichen Verlangen nach Familienglück nicht ihre Forderung gleich dem Manne gesetzlich begründen. — Der von unserem Verf. angeführte Satz (Kethuboth 62 b.): כל יהודי שאין לו אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה ist uns eben ein Beweis von dem Mißverhältniß der gegenseitigen Rechte und Pflichten in der jüd. Ehe. Nur der Mann entbehrt im ehelosen Stande Freude, Segen und Glückseligkeit, die ihm die Frau in's Haus bringt, nicht aber das Weib, welches bei unvergleichlich geringern Rechten und desto größern Pflichten diese Lebensgüter von der Ehe nicht zu erwarten hat. Von ihr wird eine überaus bescheidene Genügsamkeit vorausgesetzt, von der man bei den Frauen unserer Zeit keine Analogie findet. In Folge dieser Voraussetzung heißt es von ihr טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו Kiduschin 41., woselbst hieraus entnommen wird, daß zwar der Mann die Frau erst sehen müsse, bevor er sie heirathet, die Frau aber ihrerseits dies gesetzlich nicht nöthig habe, da sie bei ihren geringen Ansprüchen mit dem Minimum eines Mannes froh sein darf; אתתא מכל דהוא ניחא לה heißt es anderswo [24]); יותר ממה שהאיש רוצה לישא אשה רוצה לינשא Gittin 49 a., und wie diese schönen Sentenzen noch heißen mögen, die aber alle in den Anschauungen jener Zeit lagen und zu denen die niedere Berechtigung des Weibes die Motive hergab. — Daß die jüd. Frau nicht Sklavin im eigentlichen Sinne des

---

[24]) Kethuboth 75 a.

Wortes sei — was keinem zu behaupten je in den Sinn kam — beweis't unser Verf. aus den praktischen Gesetzen selber: אמר לה לאשתו הרי את בת חורין לא אמר ולא כלום Gittin 85 b., welches Raschi das. richtig erklärt: דלא שייך בגירושין לשון חירות דבת חורין היא קודם לכך, wobei er sich, da dieses, wie bemerkt, von Niemand behauptet worden, die Mühe sparen könnte. Die moralische Existenz der Frau war nicht in der jüd. Ehe wie im Sklavenverhältniß untergegangen oder gänzlich vernichtet, sondern gebunden, worin allein der Unterschied zwischen der jüd. Ehe nach den Principien des Talmuds und dem sittlichen Eheverhältniß nach unsern Begriffen, nach welchen die moralischen Existenzen beider Persönlichkeiten nicht gebunden, sondern vielmehr durch die Gemeinsamkeit der Rechte und Pflichten und dem in derselben begründeten sittlichen Verkehr und geistigen Austausch von Gedanken, Gefühlen und Empfindungen sich desto freier und selbstständiger bewegen, zu finden ist. Daß die Willenserklärung des Mannes allein hinreichend war, und was den gesetzlich gültigen Vollzug betrifft, es noch ist, die gebundene moralische Existenz des Weibes mit den bei Uebergabe des Scheidebriefes auszusprechenden und in demselben enthaltenen Worten הרי את מותרת לכל אדם „du bist entbunden für jedermann" wieder frei zu geben, rechtfertigt die Behauptung, daß die jüd. Ehe nicht auf der Stufe der sittlichen Ausbildung steht, wie es für deren Heil zu wünschen wäre. — Daß der Mann von allen Gütern der Frau den ausschließenden Genießbrauch hat und die Frau mit dem Allernothwendigsten abfinden kann, während der Sklave gar kein Eigenthumsrecht hat [25]),

[25]) Wie unser Verf. diesen Unterschied ausdrückt, daß der Mann nur den Nießbrauch von den während der Ehe ererbten

zeigt den Unterschied in den Verhältnissen Beider; aber dadurch ist das Gemeinsame in denselben, die Gebundenheit der Rechte des Weibes, das bei allem Besitz dennoch die Hände sich gebunden fühlt, sobald es dieselben nach dem Genuß des ihm zugehörigen Eigenthums ausstrecken will, dessen volle Berechtigung also bei der Lebenszeit des Mannes gleichsam in einer Schwebe hängt, bis das unnatürliche Rechtsverhältniß durch Tod oder Scheidung gelöst ist, Alles dies zeigt zwar von keinem vollendeten und ausgesprochenen Sklaventhum, doch von einem Mittelding zwischen diesem und der Freiheit. — Wie

Gütern seiner Frau ככסי מלוג hat, „dahingegen die der Magd zufallenden Güter (!) dem Herrn zukommen מה שקנה עבד קנה רבו,“ hat er, wie gewöhnlich, das Nachtheilige in den Rechten der Frau zu verdecken gesucht. Auch die Frau wird als die Handhabe des Mannes betrachtet יד האשה כיד בעלה Nedarim 88 b. und das von ihr erworbene Eigenthum gehört dem Manne nach der beim Sklaven geltenden Regel מה שקנתה אשה קנה בעלה Gittin 77 a. Nasir 24 b. Sanhedrin 71 a., oder wie diese Regel anderswo mit Beziehung auf das der Frau und dem Sklaven gemeinsame Unvermögen, Eigenthum für sich zu erwerben, ausgedrückt wird: אין קנין לעבד בלא רבו ואין קנין לאשה בלא בעלה Kiduschin 23 b. Der Unterschied in beiden Verhältnissen ist nach der Jerusalemischen Gemara Kethuboth 6, 1. und Maimonid. זכיה ומתנה 3, 12. 13. freilich der, daß der Mann von dem durch die Frau für ihn Erworbenen nur den Nießbrauch erhält, während der Sklave es in der Regel (die Ausnahme befindet sich ibid. 13.) gänzlich für seinen Herrn erwirbt. Aus alle dem ist die Gebundenheit der Rechte des Weibes, daß sie für sich allein und mit Ausschluß des ganzen Gebrauches des Mannes in der Regel eben so wenig als der Sklave erwerben kann, mithin die nahe Verwandtschaft beider Verhältnisse klar ersichtlich. — Daß übrigens auch der hebräische Sklave ein kleines Eigenthum erwerben konnte, ist aus 3. B. M. 25, 49 או השיגה ידו ונגאל (vergl. 2. Sam. 9, 10.) zu ersehen. S. Maimon. Schenkungen 3, 13.

übrigens die Gemara dieses *Verhältniß* auffaßte und darstellte, mag folgende Baraitha Jebamoth 66 a. anschaulich machen. Daselbst heißt es: „Woher ist erwiesen, daß wenn ein Priester eine Frau ehelicht und Sklaven kauft, daß diese von der Hebe (Teruma) genießen dürfen? aus der Schriftstelle (Lev. 22, 11.): So ein Priester eine Person für Geld kauft, darf sie davon essen.“ (Vergl. Kethuboth 75 b. Kiduschin 5 a., woselbst dieser Beweis in Bezug auf die Frau noch mit den Worten ausgeführt ist: והאי קנין כספו הוא). Woraus ist aber zu erweisen, daß wenn die Frau oder die Sklaven andere Sklaven kaufen, daß auch *diese* von der Hebe genießen dürfen? Aus derselben Schriftstelle: „So ein Priester eine Person für Geld kauft, darf sie essen;“ jeder Kauf, der von einem erworbenen *Eigenthum* weiter erworben wird, darf davon essen, d. h. wird als von dem ersten Besitzer erworben betrachtet. קנינו שקנה קנין אוכל. Ich glaube übrigens, daß solche Stellen, wovon noch sehr viele angeführt werden können, klar genug für das Princip sprechen, und dies sind praktische Gesetze, die Anwendung und Folge im Leben hatten. — Ein anderer Beweis von der *Gebundenheit* der moralischen Persönlichkeit des Weibes ist, nach unserem Dafürhalten, der Umstand, daß die Ehefrau nicht einmal die *moralische Selbstständigkeit* hat, ohne Bestätigung des Mannes ein *gültiges Gelübde* zu thun (Num. 30, 7 ff.), in welchem Betracht sie dem Sklaven *gleich*, und in gewissen Beziehungen, nämlich in wiefern sie nach dem Tode des Mannes, oder nach der Ehescheidung, an ihr früheres Gelübde gebunden sein soll, noch *unter* ihm steht (Mischnah Nasir 63 a.)[26]. *Charakteristisch* für unsere An=

---

26) (חומר בעבדים מבנשים"" הפר לאשתו הפר עולמית S. Raschi das.

sicht sind die Worte der Gemara das. 61 a. als Grund, warum der Sklave ohne Einwilligung seines Herrn nicht das Nasirgelübde thun könne: לאסר איסר על נפשו במי שנפשו קנויה לו יצא עבד שאין נפשו קנויה לו. Daß die Frau (das. 61 a.) das Nasirgelübde thun kann (nach Raschi das. 61 a. freilich auch nur mit stillschweigender Zustimmung des Mannes), beweis't zwar, daß נפשה קנויה לה ihre moralische Persönlichkeit nicht in dem Grade aufgegeben sei, als die des Sklaven. So viel ist aber gewiß, daß die größere oder geringere Aufgebung der persönlichen Freiheit in diesen Verhältnissen den gesetzlichen Bestimmungen über die Gültigkeit des Gelübdes als Princip zu Grunde liegt, und daß die Verwandtschaft der gesetzlichen Bestimmungen in Ansehung des Gelübdes in den Verhältnissen des Weibes und des Sklaven einen sichern Schluß auf einen ähnlichen Verwandtschaftsgrad ihres gemeinsamen Princips gewährt, wofür wir den Ausdruck der Gebundenheit als den dem Verhältniß angemessenen bezeichnend finden. — Betrifft auch nach rabbinischer Auffassung (Nedarim 79 a. ff.) dieser Umstand nur solche Gelübde, die auf das eheliche Verhältniß דברים שבינו לבינה sich beziehen und bei welchen eine schmerzliche Entbehrung נדרים שיש בהן ענוי נפש vorausgesetzt wird — in welchen Umfang die meisten Gelübde hineingezogen werden können — so ist er doch um so mehr hervorzuheben, als es sich um unveräußerliche Rechte und nur auf das Verhältniß der sittlichen Persönlichkeit zu Gott Bezug nehmende Angelegenheiten handelt. Auf Rechte und Lebensgüter kann der freie Wille verzichten ממון אתיהב למחילה (Gittin 64.); aber sittliche Willensäußerungen, als Gelübde, einem fremden Willen unterworfen zu sehen und

sich gegen den eigenen nicht verpflichtet zu fühlen, hebt die moralische Würde des Menschen auf [27]). —

Einen andern Unterschied zwischen dem Ehe- und Sklavenverhältniß macht unser Verf. bemerklich: „Die Frau nahm bei der Trauung das Geld oder die Sache selbst in Empfang, die Magd bekam nichts, sondern deren Verkäufer.“ Wenn sie nämlich schon einen Kaufherrn hatte; wer nahm es aber, als sie sich zum ersten Mal verkaufte? kein Anderer als sie selbst oder ihr Vater. Und wer nahm das Geld bei der unmündigen Tochter? der Vater, also ein Anderer, und zwar der Verkäufer. Und wenn das Weib zufrieden ist, daß ein Anderer, und zwar nicht für sie, sondern für sich selbst, das Geld in Empfang nehme, gilt dann die Trauung weniger? תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב Kidusch in 7 a. — Ferner: „Die Frau konnte sich durch nichts loskaufen, die Magd durch גירעון כסף.“ Daß sich aber die Frau nicht durch Geld loskaufen kann, wie sie durch Geld gekauft wird, liegt das etwa im Princip der Ehe selbst? Mit nichten! Die Gemara Kiduschin 5 a. will es haben, kraft des Schlusses היקש, der nach Manchen besser, nach Allen so gut als ג״ש ist [28]), und noch den Vorzug der Widerspruchslosigkeit אין משיבין על ההיקש vor andern hermeneutischen Regeln behauptet, מה הויה בכסף

---

[27]) Der Grund, den Maimonid. (More Nebuchim Th. III. C. 48.) dafür anführt, nämlich die Reizbarkeit des weiblichen Temperaments und die Erhaltung der Hausordnung, kann uns um so weniger befriedigen, als er auf dem rabbinischen Standpunkte nicht einmal ausreicht. Denn in dem ritual mündigen Alter von $12\frac{1}{2}$ Jahren kann das unverheirathete Mädchen ohne Einwilligung des Vaters ein gültiges Gelübde thun, obwohl die Hausordnung darunter leidet und die Hitze des Temperaments sich noch nicht abgekühlt hat.

[28]) Gittin 41 b.

אף יציאה בכסף; nur der Buchstabe und nicht das Princip ist dagegen. —

Da unser Verf. beinahe am Schlusse seiner Abhandlung ist, fängt er erst von dem zu sprechen an, womit er billigerweise den Anfang hätte machen sollen, nämlich mit der Widerlegung des von Vielen für den Kauf der jüd. Frau angeführten Grundes, daß der Mann die Trauung durch ein Geschenk von Geld oder Geldeswerth vollzieht. „Wir," sagt unser Verf., „gehen auf das Gesetz zurück." Und wovon sind denn die Gelehrten ausgegangen, wenn nicht vom Gesetz? (S. Einleitung.) „Die Gemara erweis't die Gültigkeit der Ehe durch Beiwohnung mit keiner Bibelstelle.... Dieser Ansicht ist auch Maim. in dem Commentar zur Mischnah: ואין שם דרך מבואר יותר מזו והוא הכתוב בתורה שנא' ובא עליה ובעלה בביאה נעשית בעולת בעל." Was soll man aber dazu sagen, daß in der Gemara Kiduschin 9 b. ausdrücklich zu lesen ist: ובביאה מנא לן א"ר א"ר דאמר קרא בעולת בעל מלמד שנעשה לה בעל על ידי בעילה; daß ferner selbst das von Maimonid. angeführte ובעלה das. und S. 4 b. als Beleg für die Biaehe vorkommt? Daß Maim. das von der Gemara S. 9 b. als Beweis widerlegte ובעלה mit Uebergehung des בעולת בעל anführt, ist in der That als eine kleine Ungenauigkeit entweder ihm selbst, oder seinem Uebersetzer zuzuschreiben, welches letztere wahrscheinlicher ist, da das in der Gemara als erweisendes Moment vorkommende בעולת בעל hier als Erwiesenes steht, welches im arabischen Original vielleicht weniger der Fall und nur in der Uebersetzung verwechselt sein dürfte. Aber das Versehen unseres Verf., ja das Uebersehen der eigentlichen Materie, die den Gegenstand seiner wissenschaftlichen

Forschung bildet, ist für einen wahrheitsliebenden Forscher unverzeihlich [29]).

In der Ehe durch שטר, in welcher wir schon wegen der Analogie mit so vielen andern Dingen, als ,קרקעות עבדים, die ebenfalls durch שטר erworben werden, kein Moment der Heiligkeit erblicken können, sieht unser Verf. „eine höhere Sanction." — Für die Geldehe, meint unser Verf., sei kein ganz passender Vers, noch ein guter Vergleich gefunden worden, weshalb die Gemara mit einem Scheingrunde קיחה קיחה משדי עפרון sich begnügt, und Maim. „Frauen" I. 2 sie nicht für biblisch, sondern für rabbinisch מדברי סופרים erklärt. Wir wissen weder, was unser Verf. unter einem ganz passenden Bibelvers und einem guten Vergleich versteht, noch warum die גזרה שוה von קיחה קיחה nur ein Scheingrund sei? Sie ist die zweite der hermeneutischen Regeln des Rabbi Jischmael, deren Resultate nach den Principien des Talmuds, auf dessen Grund und Boden wir mit unserem Verf. jetzt stehen, biblische Bedeutung und Folge haben [30]), und ist sehr unrichtig von unserm Verf. mit אסמכתא, scheinbarer Anleh-

---

[29]) Man könnte vielleicht zur Entschuldigung unseres Verf. einwenden, daß die Biaehe nicht wie die übrigen hermeneutisch gefolgert, sondern wie Maim in s. G. A. darauf hinzuweisen scheint, als wörtlich biblisch zu nehmen sei. Aber dagegen ist zu bemerken, daß nach Maim. dies auch bei Schetar der Fall ist; 2. hält unser Verf. alle in der Bibel vorkommenden Ehen als durch Bia geschlossen, welches unmöglich ist.

[30]) Vergl. Raschi Kethuboth 3 a.; wo dieses in Bezug der Kessephehe ausdrücklich gesagt und erwiesen wird. Die Lehrer Raschi's sind freilich anderer Meinung, aber das geht unsern Verf. nicht an, der doch gegen den traditionellen Werth der גזרה שוה überhaupt keinen Zweifel äußern will. S. Rab. Gutachten rc. Breslau 1842. S. 130.

nung an einen Bibelvers für absolut rabbinische Satzungen, verwechselt worden. Ueberdies ist außer dieser ג״ש noch ein anderer Bibelvers für die Kessephehe angeführt worden, den unser Verf. ignorirt. S. Kiduschin 3 a.: מכל דמיקניא בכסף דאמר קרא u. s. w. — Daß aber Maim. die Geldehe für nicht biblisch im Sinne unsers Verf. halte, ist ein Irrthum. Maimonid. unterscheidet (in seinem Sepher Hamizwoth und Igeroth) das wörtlich Biblische von dem, was nach den Folgerungen der Rabbinen mit Anwendung der sogenannten Midoth als in dem Bibeltext enthalten dargestellt wird, oder traditionell überliefert worden ist [31]), und nennt das Letztere מדברי סופרים zum Unterschiede von dem, was ausdrücklich in der Bibel steht. (S. Geiger's „zwei letzten Jahre ꝛc." wo für den Unterschied des wörtlich Biblischen vom rabbinisch Biblischen in dem (Sanhedrin 33 b.; Horaioth 4 a.; Tosaphot Rosch Haschanah 5 a.) vorkommenden דבר שהצדוקים מודין בה ein sehr passender Ausdruck gegeben ist.) Dieser Unterschied betrifft aber nur die Bezeichnung und die Beschaffenheit der Erkenntnißquelle, und ist von höchster Wichtigkeit für die Wissenschaft, wenn der ganze rabbinische Standpunkt zum Gegenstand der wissenschaftlichen Kritik genommen wird [32]), nicht aber für die Sache selbst, so lange man den gegebenen Standpunkt festhält und im Rabbinismus steht. In Rücksicht der praktischen Folgen steht nach Maimonides selbst

---

[31]) In Bezug des Letztern ist ein Widerspruch mit seinen eigenen Worten h. tummeoth meth II. 10 bemerkbar gemacht worden. Vergl. auch Maimonid. h. issure biah 2, 6. und Maggid Mischnah das.

[32]) Vergl. mein theologisches Gutachten in der Schrift: „Rabbinische Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramte." Breslau 1842. S. 50. Anm.

das Rabbinisch-biblische mit dem Wörtlich-biblischen auf gleicher Stufe der geheiligten Autorität und bleibt sich in allen Consequenzen — z. B. daß der Ehebruch einer Kessephehe mit dem Tode bestraft wird (das. §. 3.) — vollkommen gleich [33]). S. Magid Mischnah und Joseph Karo zur Stelle, die über das Gesagte keinen Zweifel übrig lassen, und unser Verf., der im offenen Widerspruch mit seiner eigenen in der Einleitung ausgesprochenen Ansicht — „daß die talmudischen Gesetze eine nothwendige Entwickelung der mosaischen, in denen der Keim zu einer solchen Frucht lag, seien" — hier die rabbinisch-biblische Ehe so wegwerfend und geringschätzig behandelt,

[33]) Der einzige praktische Unterschied, der im Talmud zwischen Beiden gemacht wird, besteht lediglich darin, daß nur das auf Schriftdeutung beruhende Rabbinisch-biblische in sofern ein Urtheil begründet, daß ein Gerichtshof bei Anwendung der Todesstrafe, wenn er einmal für die Unschuld des Angeklagten gestimmt, sein Urtheil auch dann nicht widerrufen kann, wenn es nach einer Schriftdeutung als irrig befunden wird (Sanhedrin 33 b.); wenn ein Gerichtshof das Verbotene gegen eine Schriftdeutung erlaubt, daß er die dafür bestimmten Opfer bringen müsse (Horaioth 4 a.), während ein gegen das Wörtlich-biblische zuwiderlaufender irriger Ausspruch eines Gerichtshofes gar kein Urtheil genannt werden kann, da dieses sich von selbst versteht und jedem Kinde einleuchten muß (זיל קרי בי רב הוא). Dieser Umstand beweis't aber keineswegs, daß das wörtlich in der Bibel Ausgedrückte den Rabbinen höher als ihre Schriftdeutung galt, sondern, wie Geiger (Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol. Bd. V. S. 73.) richtig bemerkt, ergiebt sich aus dieser Scheidung gerade, „daß das durch Deutung Hergeleitete so recht das eigentliche Gesetz sei, das Andere sich nur mehr von selbst versteht, zu dessen Kenntniß es keiner Gelehrsamkeit bedarf, weshalb bei Unkenntniß desselben eine für einen Gerichtshof als solchen getroffene Bestimmung gar keine Anwendung haben könne."

hat mit Uebergehung alles dessen seiner Wahrheitsliebe keinen blühenden Kranz geflochten. —

„Es ist demnach erwiesen,“ fährt unser Verf. fort, „daß die Biaehe ursprünglich dem Judenthume angehörte, weshalb auch später, als die Kessephehe immer mehr in Brauch kam, ein besonderer Werth auf חופה (thalamus nuptialis יחוד הראוי לביאה) gelegt wurde.“ Hier ist unserem Verf. das ganze rabbinische Sachverhältniß entgangen. Nach den Grundsätzen der Rabbinen, für welche in der Bibel keine plausible Grundlage zu finden und höchst wahrscheinlich erst später wie so vieles Andere dem römischen Recht entlehnt worden ist, unterscheiden sie in der Ehe אירוסין Verlobung von נישואין Heirath, und נערה המאורסה eine Verlobte von אשת איש Verheirathete. Durch die קידושין wird sie ארוסה Braut, gehört dem Manne in sofern an, daß sie keines Andern werden kann, im Fall des Ehebruches mit dem Steinigungstode bestraft wird, und auch daß ihre Gelübde von der Bestätigung des Mannes oder des Vaters abhängen, steht aber in allen rechtlichen Beziehungen so lange noch in des Vaters Bereich, bis sie durch die Hochzeit נישואין in das des Mannes übergeht לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין (Mischnah Kethuboth 48 a. u. b.). Dieses Uebergehen in des Mannes Bereich כניסה לרשות הבעל, oder נישואין, vollendet nicht die Erwerbung, die schon durch כסף vollzogen ist, sondern das bis jetzt schwebende eheliche Rechtsverhältniß, und ist ein Act der Uebergabe der Tochter Seitens des Vaters oder der Verwandten an den Mann, mit welchem Acte das gegenseitige Rechts- und Pflichtenverhältniß in Kraft tritt, das eheliche Beisammenleben beginnt, und wird auch in allen seinen Consequenzen (mit Ausnahme jedoch

der תרומה) dadurch vollzogen, wenn sie von den Bevollmächtigten des Mannes für ihn in Empfang genommen wird. מסר האב לשלוחי הבעל וזנתה הרי היא בחנק das. Für diese feierliche Uebergabe ist חופה, nämlich die Zusammenkunft des Mannes und des Weibes an einem dazu bestimmten Orte, gewöhnlich im Hause des Mannes — wobei keinesweges an die eheliche Zusammenkunft als den factischen Beginn des ehelichen Beisammenlebens gedacht wird, wie dies das. ausdrücklich lautet: נכנסה לחופה ולא נבעלה, ferner das. 49 a., daß sie nach dem Eintritt in des Mannes Bereich אע״פ שלא נבעלה auch אשת איש genannt wird והבא עליה בחנק — eingeführt. Die חופה ist also keinesweges, wie unser Verf. mit Bestimmtheit annimmt, eine Folge der angeblich dem Judenthum ursprünglich angehörenden Biaehe und zur Ergänzung des Erwerbactes da, sondern, wie die Gemara Kiduschin 5 b. sich ausdrückt, חופה שגומרת ein Act, der das durch כסף begonnene Eheverhältniß auch in seinen Rechtsbeziehungen vollendet, und den Anfangspunkt des ehelichen Beisammenlebens bildet. Daher die Feierlichkeit eines Baldachins oder des Verhüllens mit dem Tallis, ein jüngeres Element, welches den Moment des beginnenden Ehelebens symbolisch veranschaulichen soll; Ersteres halten wir jedoch, seinem äußern Ausdrucke und seiner innern Bedeutung nach, für einen dem mischnaischen Zeitalter angehörenden Brauch, wo statt des späteren gemaristischen Baldachins, oder des heute in manchen Gegenden gebräuchlichen Tallis, die bloße Zusammenkunft an einem bestimmten Orte, oder im Hause des Mannes in der entsprechenden Absicht, das eheliche Leben zu beginnen, genügte[34]). In Kethuboth 56 b. wird zwar

---

[34]) Daß חופה durchaus nicht, wie unser Verf. wähnt, thalamus nuptialis bedeute, beweis't die Gemara Sotha 49 b.:

verlangt חופה דחזיא לביאה, nämlich in dem Sinne, daß die Bia der חופה in der Zeit folgen könne, ganz unserer Ansicht entsprechend, daß der Beginn des ehelichen Beisammenlebens durch die sittliche Möglichkeit der ehelichen Zusammenkunft dargestellt werde, mit Ausnahme von חופת נדה, die nach Maimonid. Frauen X. §. 2. die נישואין in ihren rechtlichen Beziehungen nicht vollendet. Maimon. ist aber auch der Einzige, der unseres Verf. Ansicht theilt und ייחוד mit כניסה לחופה für identisch hält, wird aber von den meisten Gesetzlehrern, namentlich von Nissim daf. und im ersten Abschnitt desselben Tractats, gründlich widerlegt, daß die moralische Möglichkeit der ehelichen Zusammenkunft auf die Gültigkeit des in חופה dargestellten Anfangspunktes des ehelichen Beisammenlebens keinen Einfluß haben kann, da sie auch bei verbotenen Ehen ihre Wirksamkeit ungehindert vollbringt, יש חופה לפסולות Jeba-

---

מאי חופת חתנים זהורית המוזהבות, welches Raschi das. mit der Form des noch heute gebräuchlichen Baldachins erklärt. Hieraus ist also klar erwiesen, daß das Gittin 57 a. und Berachoth 16 a. vorkommende גנגא, welches Raschi jedesmal mit חופה commentirt, nichts anderes als Trauzelt bedeuten könne. Wir finden also, daß Fürst (Concordanz rad. חפה) mit Recht die Bedeutung des thalamus gegen Landau, der beide anführt, verwirft. Daß ביאה die Ehe nicht vollziehend, nur die Verlobung bewirkt und Kiduschin 10 b. von ביאה שלא על ידי חופה die Rede ist, beweis't, daß Chuppah mit Thalamus nicht identisch ist. S. Suckah 25 b. וליעבדו חופה בסוכה אביי אמר משום ייחוד und Raschi das.: ויתייחד אחר עם הכלה. Vergl. Tosaphot und Ascher ben Jechiel das., denen der Begriff von Chuppah gänzlich verloren gegangen. Nach unserem Dafürhalten ist dem ursprünglichen Zusammenkommen im Hause des Bräutigams, als dem die Ehe vollendenden Moment, später der Baldachin oder Chuppah substituirt worden, und sonach keine weitere Zusammenkunft als ייחוד erforderlich sei, da dieses zwei verschiedene Momente zusammenwürfeln heißen würde.

moth 57 b. Daß ferner חופה nicht ייחוד sein könne, wird aus Kethuboth 11 a. u. b. auf's Gründlichste nachgewiesen, weil sonst עדים שלא נסתרה und בתולה מן הנישואין bei dem, zum Erforderniß der חופה als נישואין vorausgesetzten, ייחוד ein Ding der Unmöglichkeit wäre. — Die zweifelhafte Frage das. 56 b. wird auf die einzige Folge der Kethuba bezogen. S. Eben Haeser 55, 1, wo Joseph Karo die Ansicht Maim. wiedergiebt, der aber Isserls im Namen Nissims widerspricht und in praxi dagegen entscheidet; C. 64, 5. das. scheint J. Karo selbst davon zurückgekommen zu sein und nur bei אלמנה, wo חופה nicht die Ehe beschließt, ייחוד של ביאה für erforderlich zu halten [35]. Unserem Verf., der חופה mit ביאה identificirt, muß noch bemerkt werden, daß über Bia selbst eine Frage in der Gemara Kiduschin 10 a. verhandelt wird, ob mit ihr das eheliche Beisammenleben in allen seinen rechtlichen Folgen beginnt? ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה, und, daß alle Gesetzlehrer sich dafür entscheiden, daß ביאה אירוסין עושה [36].

Daß nach dem Vermuthen unseres Verf. die Sche-

---

[35]) Die ausdrückliche Bestimmung das. §. 5, daß bei einer Jungfrau die Chuppah am Sabbath nicht stattfinden dürfe, weil durch sie eheliche Rechte erworben werden לפי שע״י החופה זוכה במציאתה ובמעשה ידיה beweis't unsere Ansicht, daß durch die Chuppah nur das eheliche Rechtsverhältniß vollzogen wird. Das Verbot der ersten ehelichen Zusammenkunft mit einer Wittwe am Sabbath, weil diese zur Erwerbung der Frau erforderlich, mithin wie jedes andere Geschäft am Sabbath verboten ist כדי שלא יהא כקונה קניין בשבת ist kein geringer Beweis, von welchem niedrigen Gesichtspunkte aus der Schulchan Aruch und die demselben noch heute entsprechende Praxis, die Trauungen am Sabbath und Festtagen als unzulässig betrachtet, die jüd. Trauung ansehen.

[36]) S. Magid Mischnah zu Maimonid. h. ischoth 10, 1.

tarehe sich erst später eingeschlichen haben soll, ist nach dem Ausspruch der Gemara Kiduschin 9 a. הילכתא כינהו, welches Raschi mit למשה מסיני, also ächt traditionell erklärt, noch weniger nach das. b., daß נערה המאורסה בסקילה biblisch nur durch קידושי שטר möglich sei, welches Maimonid. in dem oben angeführten Gutachten zu der Annahme bestimmt, daß שטר so gut als wörtlich biblisch zu halten sei (vergl. Maim. Frauen I. §. 2.), nicht zu begreifen. Nach einer Ansicht in Tosaphot das. wird jedoch הלכתא auf Landesgesetz oder Sitte bezogen. — Daß Beide, nämlich die Bia- und Schetarehe „keine Spur des Kaufes an sich tragen," gehört zu den beliebigen Prämissen unseres Verf., für welche er sich des Beweises überhoben zu sein fühlt. Weil Bia und Schetar keinen Geldeswerth enthalten, meint unser Verf., sei der durch sie vollzogene Erwerb kein Kauf, wobei er übersieht, daß Grundstücke, die außer כסף auch durch שטר und חזקה erworben werden (Kiduschin 26 a.), welche gleichfalls keinen Werth enthalten, und doch ist der Erwerb nichts anderes als Kauf, wobei der Kaufpreis vorausgesetzt wird. Wenn selbst bei der Ehe, wie bei מתנה, Schenkungen, kein Kaufpreis vorausgesetzt würde, so wäre doch das Erwerben an sich durch ein Erwerbsmittel, sei es Bia oder Schetar oder sonst was immer, so lange der Mann erwirbt und die Frau erworben wird, dem Princip nach, mit Kauf gleichbedeutend, was unser Verf. durchaus nicht einsehen will, weil der Geist der talmudischen Gesetze ihm ein verschlossener Garten ist, zu dem ihm der Schlüssel fehlt.

„Um jedoch nachzuweisen," fährt endlich unser Verf. fort, „welche hohe Idee dieser Kessephehe zu Grunde liegt, müssen wir auf das Geloben und das Gelübde

unser Augenmerk richten.“ Der Verf. setzt hier ziemlich abstrus und noch falsch obendrein die Definition eines Gelübdes aus einander. „Der Jude u. s. w. kann eine beliebige Sache sich weihen oder heiligen, wodurch er dem Gebrauch derselben feierlich entsagt, nicht aber kann er eine Person als Person, die sich selbst und ihren Willen hat und ihre Persönlichkeit nie ganz entäußern kann, sich oder einem Andern auf solche Weise weihen.“ Hier wollen wir ein klein wenig inne halten. Wenn ein Gelübde darin besteht, daß man eine Sache sich weihet und ihrem Gebrauche als einem Geweihten feierlich entsagt, so weiß ich nicht, warum unser gelehrter Verf. den ganzen Tractat Nedarim so völlig übersehen hat, in welchem zu unzähligen Malen von המודר הנאה מחבירו die Rede ist, und warum man nicht auch eine Person, ihrer Freiheit unbeschadet, sich weihen und ihrem Gebrauche feierlich entsagen kann? Und allerdings kann man dies, da die Freiheit desjenigen, den ich mir weihe, d. h. den ich für mich allein als ein Geweihtes betrachten will, und dessen Gebrauch ich mir feierlich versage, nichts darunter leidet und in keiner Weise beschränkt wird. Die Person, auf welche mein Gelübde sich bezieht, braucht gar nicht darum zu wissen, da sie ihrerseits in kein Verhältniß zu mir tritt. Nur der, wer das Gelübde thut, beschränkt seine eigene Freiheit, worüber er allein zu verfügen hat. Die petitio principii unseres Verf. springt also gleich beim Anfang in die Augen. Jedoch hören wir weiter; es soll auf dieses Fundament eine ganz nagelneue Theorie der jüd. Ehe aufgebauet werden. „Wurde auch die Ehe als etwas Heiliges und die Verbindung von Seiten des Mannes als ein Heiliger der Frau in Bezug auf andere Männer betrachtet (diese Phrase be-

greife wer da wolle, mir wurde es trotz der angestrengtesten Aufmerksamkeit kaum möglich), so trat der Uebelstand ein, daß die Frau als Person, trotz ihrer Einwilligung, ihre Persönlichkeit nicht ganz aufgab, also nicht als geheiligt gegen andere vom Manne erklärt werden konnte." Aber wozu ist denn nöthig, daß die Frau gegen andere (Männer) vom Manne als heilig (im Sinne des Verf.) erklärt werde? genügt es nicht, daß die Frau sich selbst gegen alle andern Männer als heilig erklärt, da man doch seine eigene Sache oder Person allen andern Menschen durch ein Gelübde als Heiligthum erklären und verbieten kann? אדם אוסר פירותיו על חבירו (Nedarim 47 a. Kethuboth 59 a.) oder auch umgekehrt, nach dem Grundsatz das. אדם אוסר פירות חבירו על עצמו den Genuß aller Andern sich selbst als Heiligthum versagen? Und in der That sind alle Gelübde von der Art, wo man entweder sich oder einen Andern zum Subjekt oder Objekt eines Gelübdes macht, nämlich, entweder sich oder seine Sache einem Andern, oder einen Andern oder dessen Sache sich versagt, niemals aber sich selbst oder sein Eigenthum außer aller Verbindung lassend, zwei Fremde in das Objekt- und Subjekt-Verhältniß eines Gelübdes bringen, d. h. einen Andern oder dessen Sache einem Dritten heiligen oder versagen nach dem dritten Grundsatz: אין אדם אוסר פירות חבירו על הבירו das., wovon Anwendungsfälle in Nedarim unzählige vorkommen. Soll nun also die Frau bei der Eingehung der Ehe frei, wie es ihrer persönlichen Würde geziemt, mitwirken, so hat nicht der Mann sie als ein Heiligthum gegen alle Andern zu erklären, da er als ein Fremder unmöglich das Recht haben kann, über die Person eines Andern oder deren veräußerliches Eigenthum gegen einen

Dritten zu verfügen und sie als Heiligthum zu erklären, da dieses אוסר פירות חבירו על חבירו heißen würde, sondern sie selbst müßte sich, d. h. ihre Person und deren Genuß, allen Andern außer dem Manne, dem sie sich allein heiligt, als Heiligthum erklären. Da sie aber bei dem Acte müssig bleibt und der Mann sie als Heiligthum gegen alle Andern erklärt, so ist ihre moralische und persönliche Würde in demselben nicht vertreten und nicht in Uebereinstimmung mit den anderweiten moralischen Grundsätzen des Talmuds von der Würde und Berechtigung des Menschen. — Daß dies aber in Bezug der Ehe nach rabbinischen Ansichten der Fall ist, nämlich daß die Trauung darin besteht, daß der Mann die Frau, nicht aber sie sich selbst, zum Heiligthum macht, ist noch besonders ausdrücklich von der Gemara Nedarim 30 a. mit den Worten ausgesprochen ואשה כפראוה אחרים דמיא vergl. Nissim das. — Hiernach sind die übrigen Träumereien des Verf. zu beurtheilen und zu berichtigen. Fast aus jeder Zeile ist ersichtlich, wie er sich auf ein fremdes Gebiet verirrt, mit den ersten Grundprincipien des Talmuds als Wegweisern unbekannt, blindlings herumtappt, und wie wenig er seiner eine mehr als oberflächliche Kenntniß des Talmuds voraussetzenden Aufgabe gewachsen ist. — Hören wir weiter. „Die Rabbinen,“ sagt er, „haben eine Sache untergeschoben, wie etwa קונה מטלטלין אגב קרקע (welch ein Vergleich!), welche, wenn auch bedeutungslos an Werth, selbst bei dem geringen Preis einer Peruta, immer noch den Namen Sache behält, und diese Sache sollte als ein Drittes, als ein Mittelglied, das Geheiligtwerden der Frau gleichsam aufnehmen.“ Ich glaube, daß Hegel selbst unserem Verf. an Unverständlichkeit nachstehen müsse. Endlich kommt

der Schluß: „Die Frau gab ihre Persönlichkeit auf und wurde vom Manne Allen untersagt und für heilig erklärt." Da stehen wir am Rande und staunen über die Klugheit unseres Verf., die uns aber um kein Haar klüger macht. „Die Frau giebt ihre Persönlichkeit auf," und das soll und darf kein *freier* Mensch thun. Mit der *Persönlichkeit* wird die Freiheit, die moralische Existenz und Würde, mit aufgegeben, und das nach unserem Verf. von den Rabbinen hineingeschobene *Mittelglied* ist ein *Mittelding* zwischen *Sklaventhum* und *Freiheit*. Die Frau wird ferner vom Manne allen Andern geheiligt; das ist ein Eingriff in die Menschenrechte des Weibes. Nur sie *selbst* hat das Recht sich allen *Andern*, oder alle Andern sich zu heiligen, nicht aber der Mann die Befugniß, sie, die ihm nicht zugehört, Andern zu heiligen, nach dem genannten rabbinischen Grundsatz אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו, oder wie derselbe Grundsatz in Bezug auf Heiligthümer ausgedrückt wird: אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, oder שאינו ברשותו Baba Kamma 68 b. — Und wer heiligt denn den Mann gegen alle andern Frauen? Niemand. — Er bleibt also *ungeheiligt*, oder alle andere ledige Frauen sind ihm nicht *geweiht*, d. h. *nicht verboten*, und er kann sich wohl des Ehebruches schuldig machen — *nicht gegen seine Frau* — da die Polygamie nicht verboten[37]) —

[37]) S. Michaelis Mos. Recht. Th. 5. §. 229., der es klar darlegt, wie *Ehebruch* des Mannes mit einer andern unverheiratheten Person im ganzen Mosaischen — und ich füge hinzu, auch im Rabbinischen — ein Ding der Unmöglichkeit ist. Selbst nachdem die Polygamie im Judenthum verboten ward, ist die *außereheliche* Vermischung des Ehemannes mit einer andern Frau nicht darunter begriffen. Sie ist zwar *Sünde*, aber nicht *Ehebruch* gegen *seine* Frau, und berechtigt diese nicht — wie ein oben (S. 122. Anm. 83) angeführ-

sondern gegen einen andern Mann[38]), wenn er sich an dessen Eigenthum oder Heiligthum vergreift. — Und doch soll im Princip der jüd. Ehe die durchgreifende Sittlichkeit herrschen! wenigstens unser Verf. behauptet es. Ich glaube, daß jeder Unbefangene außer ihm das Mißverhältniß einsehen muß. Es ist jedoch interessant, ihn selbst weiter zu hören, wo wir dann eine nicht unergiebige Nachlese unsern Lesern im Voraus versichern können. „Darum spricht der Mann הרי את מקודשת „du sollst Allen geheiligt sein" לי „meinetwegen, durch diese Sache," vor zwei Zeugen als Repräsentanten aller Männer הרי כמאה." „Daß diese Erklärung," betheuert unser Verf., „nicht eine philosophische Hülle ist, wodurch der profane Kauf bemäntelt wird, nicht ein dichterischer Traum, ein phantastisches Luftgebilde, um ein höheres, geistiges Element in die sogenannte Kaufehe zu bringen, beweis't der Talmud selbst Kiduschin 2 b. דאסר לה אכ״ע כהקדש, wozu Tosaphot die richtige Bemerkung giebt: כלומר להיות מקודשת לעולם

tes G. A. des Zebi Aschkenasi beweis't — die Ehescheidung gerichtlich zu fordern. Daß der Ehebruch mit einer Unfreien (3. B. M. 19, 20. 21.) gelinder bestraft wird, liegt in dem oft bemerklich gemachten Unterschiede, der zwischen dem Sklaven- und Eheverhältniß trotz ihrer großen Verwandtschaft stattfindet, wonach die Verletzung in ersterem weit geringer als in letzterem ist.

Schonungslos wie immer, aber hier wahrlich mit gutem Grunde, drückt sich B. Bauer (Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und das Evangelium. Berlin 1839.) hierüber in folgender Weise aus: „daß die Ehe noch nicht in ihrer unendlichen Bedeutung anerkannt ist, der Mann ausschweifen kann, ohne die sittliche Pflicht gegen seine Frau zu übertreten und die Frau überhaupt seiner Willkür überliefert ist, das und anderes ist die Aeußerlichkeit des Gesetzes."

[38]) Vergl. 3. B. M. 20, 10.

בשבילי כמו הרי הן מקודשין לשמים להיות לשמים." Der Verf. hat zur Charakterisirung seines Systems selbst die Bezeichnung hergegeben. Es ist zwar keine philosophische Hülle, auch nicht ein dichterischer Traum, allenfalls ein phantastisches Luftgebilde. Denn so lange der Mann die Frau und nicht die Frau sich selbst heiligt, ist der Kauf, nämlich die Einseitigkeit des Verhältnisses, das Erwerben des Mannes und das Erworbenwerden der Frau, in dem Acte nicht verhüllt. Das Wort: „heilig" kann uns über die wahre Bedeutung, die ihm hier gegeben wird, nicht täuschen. Wenn Jemand eine Sache durch Kauf sich aneignet, so ist deren Gebrauch allen Andern, mit Ausschluß ihres Besitzers, untersagt, und sofern das Eigenthumsrecht ein heiliges ist, allen Andern heilig. Hiermit ist aber der Begriff der Ehe als eines moralisch-religiösen Verhältnisses noch lange nicht erschöpft, weil aus der Einseitigkeit dieser Heiligkeitserklärung Folgerungen sich ergeben würden, die mit der Ehe als einem sittlich-geheiligten Institute widerstreiten [39]). — Richtig gefaßt, würde das Princip der Ehe darin ruhen, daß der Mann sich der Frau und die Frau dem Manne sich heiligt, wodurch der Mann und die Frau allen Andern und alle Andern ihnen als ein Heiligthum verboten wären.

Abgesehen von dem Grundfehler in diesem Raisonnement unseres Verf. sind noch viele einzelne Unrichtigkeiten zu rügen. Erstens ist es, wenigstens so allgemein, nicht wahr, daß in der Trauung etwas von „heilig" oder „heiligen" die Rede sei. Die Gemara das. erklärt selbst den Ausdruck

---

[39]) S. vorletzte Anm.

Ausdruck קניין in Anwendung auf Ehelichung für den *biblischen*, מקדש mit der, andern Verhältnissen entlehnten, Beziehung, für einen *späträbbinischen*. Die Trauungsformel הרי את מקודשת beweis't nichts, da sie selbst nur eine *zufällige* und nicht *alleingültige*, den gesetzlichen Vollzug *bedingende* ist, mithin aus dem Princip der Ehe nicht nothwendig hervorgegangen sein und für dasselbe nicht zeugen kann. — Es giebt außer dieser noch eine ganze Menge von Trauungsformeln, die nichts weniger als den Begriff des *Heiligen* aussprechen: הרי את קנויה לי, הרי את ארוסתי, הרי את אשתי, הרי את ברשותי, הרי את שלי, הרי את זקוקה לי מקודשת (Kiduschin 6 a.). In allen diesen Formeln ist das käufliche und besitzthümliche Element sichtbar ausgedrückt. — Ferner ist unser Verf. im Irrthum und hat offenbar den Ausdruck der Gemara דאסר לה אכ״ע כהקדש nicht verstanden, wenn er von seinem Standpunkt aus glaubt, daß die Frau „*allen Andern geheiligt*" werde und deswegen verboten sei. Das *Subjekt*, dem eine Sache geheiligt oder geweihet wird, hat ausschließend die Freiheit des Gebrauches derselben. Allen Andern ist der Gebrauch deswegen untersagt, weil er eben einem *bestimmten* Subjekt geheiligt ist. Das ist der Begriff von הקדש לגבוה; jedes Objekt, welches als קרבן, oder sonst קדושת הגוף, oder auch nur קדושת דמים, bis es durch einen gleichen Werth eingelös't ist, dem *Höchsten* geheiligt ist, dessen Gebrauch ist *allen Menschen* (mit Ausnahme dessen, was den Priestern gehörte, d. h. für sie von vorn herein geheiligt wurde), nicht aber *Gott selbst, dem Subjekt, welchem es geheiligt ist*, untersagt. Daher ein Gelübde, als freiwillige Versagung eines erlaubten Genusses, welches seiner Natur nach darin besteht, daß irgend ein Objekt aus dem bishe-

rigen Kreise der erlaubten Dinge herausgezogen und in die Sphäre der verbotenen hineingebracht wird, jedesmal auf ein schon entweder an sich מתפיס בדבר האסור, oder durch freien Menschenwillen verbotenes Objekt מתפיס בדבר הנדור sich beziehen muß (Nedarim 12 a. ff. Schebuoth 12 a.). Die richtige Definition eines Gelübdes nach talmudischen Grundprincipien, in welchen das מתפיס בדבר הנדור als Halacha entschieden ist (vergl. Maimonid. „Gelübde" I. §. 7. 8), ist also nicht, wie unser Verf. irrthümlich annimmt, daß man dem Gebrauche einer Sache dadurch feierlich entsagt, weil man dieselbe **sich heiligt**, sondern dadurch, daß man irgend ein Objekt für sich als ein **Gott** geweihtes Heiligthum wie קרבן oder ähnliches erklärt, dessen Gebrauch von selbst verboten wird. — Der Ausdruck der Gemara דאסר לה אכ"ע כהקדש bedeutet also: „er erklärt sie gegen alle Andere wie ein Heiligthum, welches einem **bestimmten** Subjekt geheiligt und daher dessen Gebrauch allen Andern verboten ist." Aber wer ist hier das Subjekt, dem sie geheiligt und dadurch allen Andern verboten wird? kein Anderer als der Mann, daher sie für ihn allein erlaubt ist. — Würde sie allen Andern ein Heiligthum und auch nicht dem Manne geheiligt, so müßte sie einem denkbar dritten Subjekt geheiligt, dann aber auch dem Manne verboten sein. Die Formel: הרי את מקודשת לי heißt also nichts Anderes, als: „Du sollst **mir** geheiligt sein," wovon die Folge ist, daß sie allen Andern verboten wird. Daher bei der Scheidung durch die Formel: הרי את מותרת לכל אדם „du sollst für Jedermann entbunden, d. h. erlaubt sein" die Folge, und mit dieser auch der Grund, nämlich das Geheiligtsein für den Mann, aufgehoben wird. —

Den Citaten unseres Verf. ist nicht viel zu trauen. Er führt als Beleg seiner Ansicht die Worte des Tosaphot an, aber ein kleines, in solchen Fällen höchst wichtiges Wörtlein, welches in seinen Kram nicht hineinpassen wollte, hat er in seinem Citate mit scheinbar absichtlicher Täuschung ausgelassen, dessen Wiederherstellung das ganze Sachverhältniß wesentlich ändert. Das genannte Citat aus Tosaphot Kiduschin 2 b. lautet vollständig: והרי את מקודשת לי כלומר להיות לי מקודשת לעולם בשבילי כמו הרי הך מקודשין לשמים להיות לשמים; also: „Du sollst **mir** לי geheiligt sein," wie bei מקודשין לשמים der Sinn ist, „dem Himmel geheiligt sein." Das לעולם בשבילי, welches unsern Verf. auf Irrwege geführt zu haben scheint, heißt: „daß du der ganzen Welt meinetwegen, nämlich weil du mir geheiligt bist, verboten seiest, wie ein Heiligthum, das dem Himmel geweiht, allen Andern untersagt ist [40])." Unser Verf.

[40]) Die Trauung der Karaiten unterscheidet sich nach dem Bericht des David ben Simra R. G. A. 796 von der der Rabbaniten — und, wie wir glauben, nicht zum Nachtheil der erstern — wesentlich darin, daß der Bräutigam gar keine Trauungsformel spricht, sondern den von einem Andern verlesenen Traubrief nebst einem Ringe oder sonst etwas der Braut überreicht, worauf der, welcher die Ehe einsegnet, die Verse Hosea 2, 21. 22. וארשתיך לי vorlies't, wodurch also das einseitige Erwerben unserer Trauung schwindet, weshalb aber auch die Trauung von den Rabbaniten für ungültig erklärt wird. Die Trauung scheint in der Synagoge stattfinden zu müssen, da die Stellung des Brautpaares der Bundeslade gegenüber, die Braut zur Linken des Bräutigams, angegeben ist. Der Traubrief enthält außer den gewöhnlichen Stipulationen eine Art Karaitischen Glaubensbekenntnisses: ועוד רצו והתנו שניהם במבחר לבם בברית הר סיני ובחקי הר חורב לשמור את מועדי ה׳ המקודשים בראית הירח ובמציאת האביב בארץ ישראל הקדושה אם ידם משגת במציאתו וכו׳. — Ueber die Ehescheidung der Karaiten läßt sich aus dem genannten Gut-

hat das Bindewörtchen לי, worauf Alles ankommt, weggelassen, daher sein System ohne alle Bündigkeit. — Die zwei Zeugen bei der Trauung hält unser Verf. für „Repräsentanten aller Männer תרי כמאה." Auch ein kleiner Beweis seiner Unkunde des Talmuds. תרי כמאה wird angewandt, wenn Zeugen sich widersprechen, daß also zwei gegen hundert auf gleicher Stufe der Glaubwürdigkeit stehen und das Factum noch immer als ein zweifelhaftes darstellen, und daß man also bei gültigen Zeugen nicht nach רוב דעות der Mehrheit — außer den in Jebamoth 117 b. ausgenommenen Fällen — sich zu richten habe. Der dichterische Traum von „Repräsentanten aller Männer" gehört zu den philosophischen Hüllen und talmudischen Blößen unseres Verf.

Auf den gegen das talmudische Gesetz vorgebrachten Einwurf, daß es dem Manne bei der geringfügigsten Veranlassung das Recht einräumt, seiner Frau, und zwar wider ihren Willen — welches allerwichtigste Moment der Anklage unser apologetischer Verf. ausläßt — den Scheidebrief zu geben, entgegnet unser Verf. durch Beweisführungen aus dem Talmud selbst (Sanhedrin 22 und Gittin 90 b.), daß die Moral der Ehescheidung nicht günstig sei. Wir überlassen es unserem Leser zu entscheiden, ob der Einwurf der Gegner, der auf nichts Anderem als eben auf der Berufung von dem Gesetze an die Moral beruhet,

---

achten nur so viel entnehmen, daß der Scheidebrief in der Form von dem der Rabbaniten abweiche und dieser Abweichung wegen von letztern als ungültig erklärt wurde. Vergl. Mordechai ben Nissen über die Verschiedenheit der Karäer und Rabbaniten. Wien 1830, und Geiger's treffliche Recension über Karäische Literatur. Wissensch. Zeitschr. für jüd. Theol. Bd. 2. S. 93—125.

entkräftet oder bestärkt wird. — Daß übrigens die Ehescheidung nicht so selten war, als unser Verf. vermeint, scheint aus den Bestimmungsgründen, warum die Rabbinen die Kethuba שלא תהא קלה בעיניו להוציאה Baba Kamma 89 a., ferner den גט מקושר einführten, weil אתרא דכהני הוו והוו קפדי טובא ומגרשא נשייהן hervorzugehen. „Um jedoch," fährt unser Verf. fort, „das Recht, daß der Mann fast (!) willkürlich die Frau forttreiben könnte, klar in's Licht zu setzen, müssen wir auf den Streit Samai und Hillel's in Gittin 90 a. achten. Samai behauptet: der Mann könne sich von der Frau nur trennen, wenn sie die weibliche Keuschheit verletzt: ב״ש אומר לא יגרש אדם את אשתו אלא א״כ מצא בה דבר ערוה. Hillel's Meinung, daß der Mann der Frau den Scheidebrief geben könne, wenn sie das Essen verbrennen läßt אפילו הקדיחה תבשילו wird in der Gemara nur auf die zweite, nicht aber auf die erste Ehe bezogen." Das ist eine Unwahrheit unseres wahrheitsliebenden Verf. Der Streit zwischen Samai und Hillel ist ein gesetzlicher, ob nämlich der Mann gesetzlich befugt sei, ohne Grund der Keuschheitsverletzung, der Frau den Scheidebrief zu geben, und zwar nicht in dem Sinne, ob ohne Grund die vollzogene Scheidung gesetzlich gültig sei, da bei der vom Talmud hinsichtlich der Gültigkeit gestatteten gewaltsamen Ehescheidung davon nicht die Rede sein kann, sondern nur in dem Sinne, ob der Mann seine ohne Grund geschiedene Frau zurückzunehmen gesetzlich zu verpflichten sei. Daher die Frage in der Gemara das. לא מצא בה לא ערוה ולא דבר מהו, welches Raschi erklärt: מי כייפינן ליה לאהדורה או לא, worauf die Antwort מאי דעבד עבד folgt; woraus auch beiläufig erwiesen ist, daß nach der Schule Hillel's gar kein gesetzlicher Ehescheidungsgrund er-

forderlich, und daß das דבר, welches nach dieser Schule irgend eine Ausstellung bedeutet, allenfalls vor der Scheidung bestimmend, nach derselben in Hinsicht der Zurücknahme, entbehrlich sei. Der Streit in der Gemara über die Bedeutung der Worte Maleachi 2, 16. כי שנא שלח ist kein gesetzlicher, sondern ein moralischer. Nach R. Jehuda bedeuten diese Worte: „wenn du sie hassest, entlasse sie“ (wie Rabbi Akiba, Raschi das.). Ueber die Erklärung des Rab. Jochanen giebt es zwei Lesarten. Die eine lautet: שנואה לפני המקום „wenn sie sich (durch Unkeuschheit) vor Gott verhaßt gemacht, entlasse sie;“ die andere Lesart ist: שנאוי המשלח „der, wer die Frau entläßt, ist vor Gott verhaßt,“ welches Raschi das. erklärt, daß selbst nach Hillel, obwohl er von der Ehescheidung nicht gesetzlich behindert werden kann, dennoch vor Gott verhaßt ist, worauf also folgt, daß Letzteres nur bei erster und nicht bei zweiter Ehe der Fall ist. Hieraus ist also klar erwiesen, daß a. in erster Ehe die Ehescheidung nach Hillel ohne erheblichen Grund gesetzlich erfolgt, aber gegen die Moral sei; b. in zweiter Ehe die grundlose Ehescheidung selbst mit der Moral nicht streite[41]). — Daß unser Verf. die dritte Ansicht in der Mischnah, die des Rabbi Akiba: אפילו מצא אחרת נאה הימנה gar keiner Erwähnung werth hält, ist, wenn auch dieselbe von Maimon. im Commentar zur Mischnah als gegen die Halacha erklärt wird, doch hier, wo es sich um die Herausstellung der Grundprincipien des Talmud's handelt, einseitig zu nennen. — Indeß ist die

[41]) Vergl. Michaelis Mos. Recht, Th. 2. §. 120, der, ohne diese Talmudstelle zu kennen, selbst auf den Unterschied zwischen der bürgerlich erlaubten und moralisch verbotenen Ehescheidung aufmerksam macht. S. oben S. 153. Anm. 113.

Ansicht Hillel's, daß zur Ehescheidung Seiten des Mannes kein besonders erheblicher Grund erforderlich sei, für die Praxis entscheidend; לעולם הלכתא כבית הילל ist eine allgemeine praktische Regel (Chulin 43 b. Jeruschalmi Kiduschin 2 b.) [42]. — „Das Achten auf den Streit von Samai und Hillel," welches unser Verf. so gern als Quellenstudium gehalten wissen möchte, hat also zu keinem Resultat geführt. Dafür entschädigt er uns durch eine lange Charakterschilderung der persönlichen Individualitäten dieser beiden Gelehrten und findet sie in Widerspruch mit ihren gesetzlichen Aussprüchen über den Ehescheidungsgrund, als wenn es nicht eben Sache der Gelehrten wäre, objektiv die Bibel zu erklären, ohne sich von der subjektiven Stimmung ihres Charakters, oder gar Temperaments, bestimmen zu lassen. Daß der sanftmüthigste aller Menschen, der geduldige, durch keinerlei Chikane zu reizende Hillel (Sabbath 31 a.) in der geringen Veranlassung, als dem Verbrennen der Speisen, einen Grund zur Ehescheidung suchen sollte (als wenn es nicht eben seine durch die Bibel von ihm begründete Ansicht wäre, daß es gar keines wich-

---

[42]) S. auch Erubin 6 b. u. 13 b. Nach der Ansicht das., welche die Aussprüche der Schule Schammai's, obgleich sie in der Praxis mit wenigen Ausnahmen verworfen wird, dennoch als „Worte des lebendigen Gottes" erklärt und daß es deshalb jedem frei steht, die Ansichten dieser Schule für sich als Lebensregel zu adoptiren, kann es uns freilich unbenommen sein, den Ausspruch dieser Schule in Betreff der Ehescheidung, die unsern Begriffen besser als die Ansicht der Schule Hillels zusagt, für uns als gültig anzuerkennen. Dadurch, daß diese Ansicht auch in den Begründungsschriften des Christenthums den Vorzug erhalten, ist sie nicht von uns als ein fremdes Religionsprincip abzuweisen, wenn wir ihre Wurzel im Judenthum finden, wie dies bereits oben S. 153. Anm. 113 angedeutet worden ist.

tigen Grundes für den Mann zur Ehescheidung gesetzlich bedürfe, weil er das ערוה von דבר trennt und in dem letztern jedes Vergehen der Frau, das dem Manne als ein solches erscheint (s. Raschi das. לב"ה משמע להו או ערוה או שאר דבר סרחון) einen genügenden Anlaß zur Scheidung erkennt), während der mürrische Samai gerade hierin zur Milde und Nachsicht gestimmt ist, sieht unser Verf. ein psychologisches Räthsel, dessen Lösung ihm vorbehalten blieb. מקום הניחו לי להתגדר. „Der sich immer gleich bleibende, kaltblütige Hillel," sagt er, „für den dieser Gemüthsaffekt, Zorn, kaum existirt, sucht in dem Manne, der schon über das An- und Verbrennen der Speisen dem Weibe zürnt, eine untilgbare Verachtung, einen anderweitigen Haß gegen die Frau, und erlaubt dem Manne, sich von der Frau zu scheiden, weil in einer solchen Ehe eine natürliche Disharmonie stattfinden müsse," während Samai nichts weiter als eine seinem Temperament habituelle Verstimmung darin erblickt. Das ist Alles sehr schön, geistreich, scharfsinnig, grundgelehrt, aber nur nicht moralisch, und eben darum auch ohne Spur von Wahrscheinlichkeit. Wie, in dem bloßen Erzürnen über das Verbrennen der Speisen, das eben so gut und eher in einem vorübergehenden Anfluge übler Laune als in etwas Anderem seinen Grund haben kann, sollte Hillel, der nachsichtsvolle, versöhnliche, gut- und langmüthige Hillel, dem Nächstenliebe, zu der auch die mildeste Beurtheilung des Nebenmenschen gehört, als die Grundregel des Gesetzes gilt, einen Grund zur Ehescheidung, zur gewaltsamen Trennung der innig- und festgeschlossenen Liebesbande erblicken, wenn er anders einen Grund überhaupt für erforderlich hielte? Der wegen seiner gelassenen Geduld und schonenden Nachsicht mit den

Schwächen der Menschen so sehr gepriesene Hillel sollte in jeder zürnend aufwallenden und eben so schnell verfliegenden und vielleicht in das Gegentheil umschlagenden Empfindlichkeit des Ehegatten „eine unvertilgbare Verachtung," einen „anderweiten Haß" gegen seine Lebensgefährtin erkennen? Das sollte die Frucht seiner vielgerühmten Tugend und Weisheit sein? Nein! Das wird uns unser Verf., und wäre er ein zweiter Oedip, nie und nimmer glauben machen! Das Wahre an der Sache ist, daß Hillel bei all' seiner Weisheit und Menschenliebe Schriftgelehrter war und ganz in seiner Zeit lebte, in welcher man für den Mann keinen erheblichen Grund zur Ehescheidung verlangen konnte, da eine gewaltsame Scheidung gesetzmäßig gestattet war, und das Weib hierdurch und wegen der erlaubten Polygamie auf einer niedern Stufe der Berechtigung stand. Ein gesetzlicher Grund kann nur da erforderlich sein, wo beide Parteien auf gleicher Linie des Rechtes stehen, wo beider Einwilligung zur gültigen Vollziehung einer Handlung eine nothwendige Voraussetzung ist. In solchen Fällen würde eine Ehescheidung ohne genügenden gesetzlichen Grund als einen gewaltsamen Eingriff in die Rechte des Andern zu betrachten sein. Wo aber nach dem Willen der Frau nicht gefragt, wo eine gewaltsame Scheidung vom Gesetz als gültig erklärt wird, da kann von einem rechtlichen Grund im eigentlichen Sinne des Wortes unmöglich die Rede sein. Hillel fand diese in den Anschauungen seiner Zeitgenossen wurzelnde Ansicht auch mit dem Buchstaben der Schrift übereinstimmend und kümmerte sich nicht darum, ob ein Gelehrter nach zwei Jahrtausenden in derselben einen Widerspruch mit seinem Charakter finden werde. Er lebte für seine Zeit und bei seiner bescheidenen Genügsamkeit

trachtete er auch nicht, sich über dieselbe zu erheben, und dürfte schwerlich unserem Verf. dafür Dank wissen, daß er seinen ganzen Vorrath von Scharfsinn und Gelehrsamkeit aufgeboten, um für ihn die Ansichten späterer Jahrtausende zu anticipiren. — Ueberdies ist der Streit Samai und Hillel's über den gesetzlichen Ehescheidungsgrund in sittlicher Beziehung schon darum kein besonders erheblicher, da er sich immer nur darauf beziehet: ob die Ehescheidung in Folge eines andern Grundes als der Keuschheitsverletzung dem Manne nach dem bürgerlichen oder moralischen Gesetz erlaubt, keineswegs aber darauf: ob die in Ermangelung eines solchen Grundes vollzogene Scheidung gesetzlich gültig sei? welches Letztere auch von Samai unbedingt zugegeben wird. — Ueber die gewaltsame Ehescheidung, ein Hauptpunkt der Anklage seiner Gegner, beobachtet unser Verf. ein tiefes Schweigen. Darüber sind die Gelehrten also einig. Zum Ueberfluß wollen wir einige hierauf Bezug nehmende Stellen hersetzen: האשה יוצאת לרצונה ושלא לרצונה והאיש אינה מוציאה אלא לרצונו Gittin 49 b.; מה ידה דאיתא בין מדעתה בין בעל כרחה das. 21 a.; גירושין דבעל כרחה בין היא בין אביה Kiduschin 44 a.; מה לגירושין שכן ישנה בעל כרחה Kiduschin 41 a.; גט משום דבעל כרחה מגרשה Gittin 77 a.[43])

[43]) Nebst der **gewaltsamen** oder **willkürlichen** ist auch die **gutwillige**, aus freier Einstimmung beider Theile hervorgehende Ehescheidung ohne Grund als eine der Heiligkeit der Ehe zuwiderlaufende Institution hervorzuheben. Als ein Beispiel argen Mißbrauches, welchem die gesetzlich zulässige, gutwillige Ehescheidung nur Vorschub leistet, ist das Arachim 23 a. vorkommende zu bezeichnen. Auf dem talmudischen Standpunkt war dies ganz natürlich; aber auch heute beziehet sich die Institution des R. Gerschom nur auf **gewaltsame**, nicht aber auch auf gutwillige, aber grundlose Ehescheidung. Vergl. Eben Haeser 119, 6.

„Die Frau, meinen einige Ankläger des Judenthums (S. Einl.), konnte in keinem Falle die Ehescheidung fordern.“ Warum nennt der Verf. die Gelehrten nicht, die dies meinen? Unseres Wissens hat kein Gelehrter, am allerwenigsten solche, die auf die jüd. Gesetze sich stützen, mit denen es der Verf. doch nur zu thun haben will (s. dessen Einl.) eine solche Behauptung hingestellt. Auf die Stelle in der Abhandlung № 1. S. 9—10, welche lautet: „aber während dem Manne so viele Mittel zu Gebote stehen, die Einwilligung des Weibes zu erzwingen (vergl. Kethuboth 39 b. מצער לה עד דאמרה לא בעינה לך), kann dieses niemals hoffen, gegen den Willen des Mannes seine Befreiung zu erlangen,“ ist hier offenbar hingezielt. Aber in dem ganzen genannten Aufsatz, welcher alle einzelne Anklagepunkte der jüd. Ehe wissenschaftlich motivirt zusammenfaßt, und welchen der Verf. offenbar seiner Vertheidigung zu Grunde gelegt, ist nicht gesagt, „daß die Frau in keinem Fall die Scheidung fordern,“ sondern daß sie nicht hoffen kann, ihre Forderung geltend zu machen, da eine vom Manne durch die nicht jüd. Gerichte erzwungene Ehescheidung ungültig ist. גט מעושה בישראל כשר ובנכרים פסול Gittin 88 b. Zwar hat sich in den hierauf folgenden Nachsatz: „So lange nämlich die Autonomie der Juden bestand, gab es Fälle, wo dem jüd. Gericht das Zwangsverfahren gegen den Mann gestattet war; einen Zwang aber durch ein nicht jüd. Gericht verwirft der Talmud,“ eine Unrichtigkeit eingeschlichen, denn in der Mischnah Gittin 88 b. heißt es ausdrücklich ובנכרים חובטין ואומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך, welche Ansicht in der Gemara das. als praktische Halacha gültig bleibt, wie sich Maim. (Ehescheidung II. §. 20.) besonders weitläuftig darüber ausläßt. Aber keineswegs wird das

Recht der Frau, in gewissen Fällen die Ehescheidung zu fordern, das. in Abrede genommen. Es käme also nur auf die Beschaffenheit der Gründe an, die eine Ehescheidung zur Folge haben, und in wie fern in denselben das Princip der Ehe und die Rechte des Weibes würdig vertreten sind, und da wir eine kleine Kritik dieser Gründe oben S. 122 ff. bereits gegeben, so wollen wir hier diesen Punkt übergehen. Jedoch bei dem vom Verf. angeführten recipirten Gesetz wollen wir einen Augenblick verweilen. Es lautet: „wenn die Frau sagt: mir ist der Mann verhaßt מאיס עלי wird sie nicht gezwungen, bei ihm zu bleiben. (Kethuboth 63 b.[44])" Dieses Gesetz ist höchst auffallend. Die Liebe ist allerdings das Lebensprincip der Ehe. Eben deßhalb aber muß das Ehegesetz, wenn es die Liebe als ein nothwendiges Moment anerkennt, worauf die Ehe sich gründet, bei jeder unter den Auspicien des Gesetzes geschlossenen Ehe die Liebe als nothwendig vorhanden gewesen voraussetzen. Ist dies der Fall, so kann das spätere Entziehen der Liebe von Seiten des einen oder des andern Gatten die Ehescheidung nicht motiviren, da einerseits von vernünftigen Menschen vorausgesetzt werden muß, daß sie die wichtigsten Schritte ihres Lebens nur mit reifer Ueber egung und besonnener Selbst

---

[44]) Dem vom Verf. angeführten Citat aus Maimonid. "Frauen" X. (soll heißen XIV. §. 8.), welcher dieses Gesetz damit zu motiviren sucht: שאינה כשבויה שתבעל לשנוי לה können als gewichtige Gegenbemerkung die Worte Salomon ben Adereth (R. G. A. 1093) entgegengesetzt werden; sie lauten in Bezug auf gedachte Erklärung des Maim. ודברים כאלו אינך משורת הדין ואותם שתקנום שמא לדורות תקנום ולא פשטו בכל גלילותינו ולא שמענו שנהגו כך בכל ארצות הגוים וגם ר״ת ז״ל הרחיק את הדבר מאוד. Das Gesetz ist also kein recipirtes, kein allgemein anerkanntes und verbreitetes, wie unser Verf. triumphirend wähnt.

prüfung thun werden, in welchem Falle ein späteres Zurückziehen ungerecht und unstatthaft ist, andererseits das geheiligte Institut der Ehe von der Wandelbarkeit der Neigungen nicht abhängig gemacht werden kann und gegen Leichtfertigkeit zu schützen ist. Auf diese Weise könnte jedes leichtsinnige, pflichtvergessene Weib, das durch gefaßte Neigung zu einem fremden Manne die Liebe zu dem ihrigen verloren hat, offen ihre Schande eingestehen und mit dem bloßen Einspruch מאיס עלי „er ist mir verhaßt" die gesetzliche Scheidung bewirken. Darum ist uns eben dieses seltsame Gesetz ein Beweis mehr, daß die Liebe der Frau bei der Eingehung der Ehe vom Gesetze nicht vorausgesetzt wird, weshalb die spätere Einrede מאיס עלי das Auffallende, das sie in unseren heutigen Zuständen haben würde, für die Zeit der Gemara in keinem sonderlichen Grade haben durfte.[45])

Wir kommen nun zum letzten und nächst der gewaltsamen Scheidung allerwichtigsten Punkt, nämlich zur Polygamie im ältern Judenthume. Unser Verf. äußert sich über diesen Punkt freier als bis jetzt: „War die Polygamie," sagt er, „im Judenthum von uralter Zeit erlaubt, haben selbst die Rabbinen weder durch ein moralisches noch juridisches Gesetz dieselbe aus dem Judenthume ganz zu verbannen gesucht, werden sogar im Talmud mannichfache Gesetze darüber aufgestellt, so findet sich meines Wissens kein Beispiel von einer wahren Polygamie, und schwierig sollte es bestimmt sein, einen Talmudisten aufzufinden, der

---

[45]) S. Tosaphot das., wo mit Bezugnahme auf Nedarim 90 b. שמא עיניה נתנה באחר dieser Einwurf gemacht und auf Grund desselben der Verlust der Kethuba für die Frau entschieden wird.

mit mehren Frauen zugleich sich verband." 46) Unter „Talmudisten" wird doch unser Verf. etwa nicht einen des Talmud's kundigen Gelehrten im heutigen Sinne des Wortes, sondern einen zur Zeit des Talmud's lebenden Juden verstehen, der das Beispiel der Polygamie gegeben haben soll. Für ein solches Beispiel können wir unserem Verf. außer der Unzahl von Gesetzen über Vielweiberei, die alle für rein *mögliche* Fälle gegeben sein sollen, einen *praktischen* Fall nennen, der beweis't, daß Polygamie vorkam. מעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות וליקט אדם כלכלה של תאנים .... ואמר הרי כולכם מקודשות לי .... ואמרו חכמים אין אחיות מקודשות Mischnah Kiduschin 51 b. mit dem Folgesatz in der Gemara das. 52 a. הא נכריות מקודשות. Bei zehnjähriger kinderloser Ehe wird Jebamoth 64 a. entweder Ehescheidung oder Polygamie geboten אינו רשאי לבטל welches Raschi mit או יגרשנה או ישא אחרת עמה erklärt. In der Gemara das. b. ermahnen die Rabbinen den Aba bar Sabda, daß er heirathen und Kinder zeugen soll, worauf er ausweichend antwortet: אי זכאי הוה לי מקמייתא „wenn ich es verdiente, würde ich mit der ersten Kinder gezeugt haben," wobei die erste Frau noch am Leben sein mußte, weil er sonst, auch abgesehen von der Pflicht, Kinder zu zeugen, nicht ehelos bleiben dürfte (das. 61 b.). — „Daß die Rabbinen nicht schon damals die Polygamie aus dem Judenthume räumten, lag

---

46) Nach einer Aeußerung Maimonid. (Briefe S. 2 b.) über die Rabbinen Frankreichs וכל אחד מהם על הרוב יקח שתי נשים, war bei denselben noch lange nach der Institution Gerschoms die Polygamie *Regel*. Es läßt sich daher nicht mit gutem Grund vermuthen, daß sie im talmudischen Zeitalter zu den *seltenen Ausnahmen* gehört haben soll. S. Radbas R. G. A. № 114, 175. Fürst, Orient, 1842. L. B. № 44. Col. 676. Note 12.

theils," erklärt unser Verf., „in der biblischen Bestimmung der Leviratsehe, welche vollzogen werden sollte, selbst wenn der Levir verheirathet war." Aber die Mischnah (Bechoroth 13 a.), welche die Leviratsehe abschaffte und Chalizah an deren Stelle einführte: מצות יבום קודמת למצות חליצה בראשונה שהיו מתכוונין לשם מצוה ועכשיו שאינן מתכוונין לשם מצוה אמרו מצות חליצה קודמת למצות יבום, warum dachte sie nicht daran, auch die Polygamie als etwas Anstößiges, wenn es anders nach unserem Verf. als ein solches angesehen wurde, hinwegzuräumen? In Jebamoth 39 b. (vergl. Kethuboth 64 a.) ist die Statthaftigkeit der Leviratsehe in unserer Zeit ein Gegenstand der Controverse, der von den spätern Gesetzlehrern fortgeführt und bis heute noch nicht entschieden worden ist. Isaak Alphasi, Maimonid. und Ascher ben Jechiel halten das Moment der כוונה לשם מצוה nicht für eine wesentliche Bedingung der Leviratsehe, weßhalb nach ihnen auch heute die Schwagerehe vor der Chalizah den Vorzug habe מצות יבום קודמת למצות חליצה; nach Andern, namentlich Jakob Tam, ist dieses Moment unerläßlich nothwendig, daher heute, wo es nicht vorauszusetzen ist, die Leviratsehe unzulässig. Da die erste Ansicht die überwiegende zu sein scheint, so wird Eben Haeser 169 in סדר חליצה §. 43. (im kurzen Auszuge das. §. 49.) angedeutet, daß man dem Levir die Wahl frei gebe, daß er seine Schwägerin heirathen könne, wenn er auch anderweit verheirathet ist, daß Gerschom's Verbot der Polygamie nicht die Kraft habe, ein biblisches Gesetz aufzuheben, wie noch besonders Eben Haeser 1. §. 10. ausdrücklich gesagt ist: ר"ג החרים על הנושא אשה על אשתו אבל ביבמה לא החרים. (Vergl. Mordechai Jebamoth Abschn. 4.) Hieraus ist also klar ersichtlich, daß in Fällen, wo die Leviratsehe stattfinden soll, die Polygamie noch jetzt nicht gesetzlich

verboten ist, und daß diesem nach der Talmud die Polygamie hätte beschränken können, ohne die Leviratsehe aufzuheben. Mit der Erklärung unseres Verf., die augenscheinlich auf völliger Unkunde des Sachverhältnisses beruhet, ist es also nicht streng zu nehmen [47].

Das von unserem Verf. angeführte Gesetz, daß הנושא אשה על אשתו einen Ehescheidungsgrund enthalte, ist kein recipirtes und auch nicht praktisch geworden. Daß die Rabbinen

---

47) S. Radbas R. G. A. 56, 114. Fürst's Notizen zu Carmoly's Biographie Gerschoms, L. B. des Orients 1842. № 44. Anm. 12: „Die Monogamie," meint er, „war schon früher im Gebrauch, nur hat R. Gerschom ein strengeres Festhalten dieses Gebrauches eingeführt, und als Consequenz natürlich mußte er die Leviratsehe, den יבום aufheben." Der gelehrte Verf. hat hier offenbar, wie auch die Note 13 bezeugt, willkürliche Ehescheidung mit Leviratsehe verwechselt. Nur erstere, aber nicht letztere, hat R. Gerschom aufgehoben. S. Eben Haeser 1, 10. Hiernach ist auch das Citat aus Mordechai f. 101 a. und die Erklärung: „warum Elieser aus Metz 1190 eine Ausnahme statuirt, und במקום מצוה zwei Frauen zu nehmen gestattet," zu berichtigen, da dieses keineswegs eine Ausnahme ist, sondern mit zur Regel gehört, wo Polygamie nicht aufgehoben worden, nämlich במקום מצוה, wohin außer Leviratsehe jede andere pflichtmäßige Ehe gehört. S. Moses Isserl's das. והה בכמ שיש דחוי מצוה. Nach der entgegengesetzten Ansicht das. findet in der That keine Ausnahme statt. Sehr richtig bemerkt Fürst das., daß man nach den R. G. A. Salomon b. A. und Joseph Kolon's sich diese Einführung Gerschoms ganz anders zu denken habe, als sie von den Literarhistorikern dargestellt wird. Wenn man Alles darüber nachliest und sieht, wie die Gelehrten an dieser schönen Institution gemarktet und gefeilscht haben, so muß man eingestehen, daß sie nicht von der sittlich-erhabenen Idee getragen wurden, die dieser Einrichtung zu Grunde lag, und daß sie nur auf dem grünen Baume des Lebens und lebensvoller Entwickelung, nicht aber in der grauen und starren Theorie tiefe Wurzel gegriffen und zur herrlichen Frucht gediehen.

binen Polygamie mißbilligten, weil sie dieselbe auf vier Frauen beschränkten, ist ein sehr sonderbarer Beweis, da eine solche angebliche Mißbilligung, wenn sie sich mit der herrschenden Sitte in Opposition setzen durfte, es doch bei zwei Frauen hätte bewenden lassen sollen. Auch ist die Beschränkung keine gesetzliche, sondern nur עצה טובה קמ״ל (Jebamoth 44 a.) „ein guter Rath," der in dem vorgeschriebenen Maaß der ehelichen Pflichterfüllung seinen Grund hat. —

Indeß hat das Leben der Juden in Europa die schöne Einrichtung Gerschom's, gesegneten Andenkens, in sich aufgenommen, und die tiefe Wurzel, welche sie unmittelbar nach ihrer Erscheinung in dasselbe gegriffen, ist ein Beweis, daß sie einem tiefgefühlten Bedürfniß ihren Ursprung zu verdanken hatte. — Die gesetzlichen Bestimmungen hierüber sind dagegen noch höchst schwankend und unsicher, und entbehrten aller Garantieen, wenn diese nicht im Leben selbst, in dem immer zunehmenden Einfluß der Kultur und Gesittung, noch mehr aber in der Autorität der Staatsgesetze aller Völker Europa's zu finden wären. — Salomon ben Adereth und Joseph Kolon (R. G. A. 101.) sprechen von der Einrichtung Gerschom's als von einer in ihren Wohnländern, also in Spanien, Italien und der Provence (s. Joseph Karo's Commentar zu Tur Eben Haeser Cap. 1.), im 15. Jahrhundert noch nicht vorbereitet gewesenen; ferner: „daß sie nicht für alle Frauen und nicht für alle Fälle, sondern nur dem zügellosen Muthwillen zu steuern eingeführt worden, und daher auch nicht auf jene Fälle, in welchen die Rabbinen die Ehescheidung mit Verlust der Kethuba aussprachen, anzuwenden sei; daß überhaupt die Einrichtung nicht für immer und nur für den

Zeitraum bis zum Schluß des fünften Jahrtausends getroffen werden, mithin heute schon längst außer Kraft getreten sei." Weshalb auch Mose Isserl's im Darke Mosche (Eben Haeser 1, 9.) den Bann gegen die Polygamie als antiquirt und das Verbot für unsere Zeit blos als ein Brauch, Minhag, betrachtet wissen will, mit dem man es in gewissen Fällen nicht so streng zu nehmen habe. Joseph Karo das. führt ein Gutachten des Salomon ben Adereth an, in welchem praktische Fälle erwähnt werden, daß viele namhafte Gelehrte und fromme Männer mehre Frauen zu gleicher Zeit heiratheten, ohne hierdurch ihrem Rufe der Frömmigkeit etwas vergeben zu haben. Das ist also der gesetzliche Stand der Dinge, auf welchem wir noch jetzt mit all unserer Bildung und vielgerühmten Weisheit stehen. Der Standpunkt des Gesetzes ist heute noch derselbe des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, vom milden Anhauch der Zeit unberührt geblieben. Wir eilen mit der Zeit vorwärts, fliegen mit dem Zeitgeist durch alle Bahnen des Denkens und Wissens, verschreien die alten Rabbinen als Pharisäer, erklären sie für verschollen, für todt, ohne daß wir, trotz unserer kecken Weisheit, es wagen, den kleinsten Buchstaben ihrer Satzungen anzutasten. Wenn man unsere Zeit, die, wie einst Joh. Hyrkan (Kiduschin 66 a.), den Stab über die alten Rabbinen bricht, wie jenen erinnert: תורה מה תהא עליה „was soll aus dem Gesetze werden?" so antwortet sie: הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית „es liegt zusammengerollt in einem Winkel;" das Leben geht darüber weg. — Damit kommt aber unsere Zeit, trotz ihrer hastigen Eilfertigkeit, nicht von der Stelle. Der Buchstabe des Gesetzes, nicht der Geist der Zeit, führt das Regiment, und so lange Geist

und Buchstabe sich nicht innig verbinden und aus ihrer Verbindung einen bessern gesetzlichen Zustand der Dinge zeugen, bleibt der Zeitgeist ein in der Luft schwebendes phantastisches Gebilde, das für die factische Verbesserung unserer Verhältnisse wirkungslos ist. —

Ungeachtet alles dessen will unser Verf. wissen, daß die Moral der Rabbinen [48]) der Polygamie nicht günstig sei, und daß sie, wenn auch weder durch ein moralisches noch juridisches Gesetz abgeschafft, bei den Rabbinen nicht mehr existirt habe. Die dagegen sprechenden Thatsachen bezeugen, daß der Verf., um so was zu behaupten, sich nicht genug auf seinem Gebiete umgesehen, und daß, wenn sie auch aus dem Leben verdrängt, im Gesetz immer noch ein Asyl findet. Im Orient, unter moslemischen

[48]) Der Unterschied zwischen Gesetz und Moral, den unser apologetischer Verf. mehre Mal anführt, gehört ihm nicht zu, sondern ist von den von ihm genannten Anklägern des Judenthums entlehnt. Nur die Unkenntniß des Gebrauches, den jene von ihm machen, und die schiefe Anwendung, die er von ihm macht, müssen wir als ihm zugehöriges Eigenthum anerkennen. Michaelis u. A., nur den biblischen Standpunkt einnehmend, machen den richtigen Unterschied in Betreff der Ehescheidung und der Polygamie, daß, wenn auch die Moral denselben ungünstig war, so mußte sie das bürgerliche Gesetz gestatten, weil das Gesetz als ein bürgerliches nicht Alles verbieten darf, was gegen die Moral ist. Das gilt aber nur von der Bibel, namentlich dem Pentateuch, der ein bürgerlicher Codex ist, nicht aber von den Rabbinen, die der Moral, oder richtiger, der Religion mehr Einfluß auf die fortschreitende Gesetzgebung hätten einräumen können und müssen, wie sie in so vielen andern Beziehungen den gesetzlichen Standpunkt nach herrschenden Zeitansichten modificirten. Für die Rabbinen kann die Entschuldigung nicht geltend gemacht werden, daß ihre Moral besser als ihr Gesetz sei, da sie das Gesetz als ein religiöses betrachtet wissen wollen, vielmehr begründet dies erst recht die Anklage gegen sie.

Regierungen, mag sie noch heute nicht zu den seltensten Erscheinungen gehören. In Jore Deah 228. §. 29. wird noch darüber verhandelt: „wenn jemand den Ort verläßt, wo Polygamie mit dem Banne Gerschom's verpönt ist, und nach einem andern übersiedelt, wo sie gestattet ist, wie er sich zu verhalten habe," was die Nichtallgemeinheit des Verbots auch für spätere Zeiten erweis't. Aus all dem ist klar, daß der Buchstabe des Gesetzes noch heute so starr ist, wie er je gewesen. Nur das Leben hat die jüd. Ehe, unbekümmert um das dem Gesetze zu Grunde liegende Princip, praktisch zum herrlichen Lebensbaum umgeschaffen, wobei es Alles, was in den rabbinischen Schriften Gutes und Treffliches über das Eheverhältniß gesagt wird, zu einem schönen Kranz geflochten und das jüd. Weib damit geschmückt hat. In praxi stehen unsere Ehen auf der höchsten Stufe der sittlichen Reinheit und des Lebensglückes. Das Leben hat die Ehe über die engen und engherzigen Schranken des Gesetzes weit hinausgetragen und dieselbe in ihrer bestehenden Dauer zu einem heiligsten Institut verherrlicht; auch bei ihrer Eingehung hat es das Widerstrebende der alten Form durch andere dem Gefühl und der heutigen Gesinnung entsprechendere edlere Formen in den Hintergrund gestellt. Aber doch, wo die starre Leichenhand des todten Buchstabens antiquirter Gesetze in das warm pulsirende Leben greift [49]), da bewirkt diese unsanfte Berührung einen Schmerz, der auf der Höhe der Gesittung um so empfindlicher ist, als dessen Heilung auf dem Grund und Boden des Judenthums bis jetzt hoffnungslos geblieben ist. —

[49]) Die Fälle, wo dieses in praxi vorkommt, sind oben S. 152. Anm. 112. zum Theil namhaft gemacht, ausführlicher aber in der Abhandlung № 1. geschildert worden.

Wir sind unserem Verf. Schritt für Schritt gefolgt, und glauben hierdurch am besten die Wichtigkeit bekundet zu haben, die wir dem von ihm behandelten Gegenstand beimessen. Wir wünschen, daß er auch hierin den einzigen Grund unserer genau in's Einzelne eingehenden Beleuchtung erkennen, und da, wo er uns einen gerechten Widerspruch nicht entgegenzusetzen vermögen sollte, unsere Bemerkungen zum Frommen der Wissenschaft, und namentlich zum Behufe der von ihm herauszugebenden, in der Anm. zum Literaturblatt des Orients, I. Jahrg. № 20, durch den Red. angekündigten „lateinischen Monographie," welche diesen Gegenstand erschöpfen soll, aufrichtig benutzen möge. Nur durch ein gediegenes, gründliches Forschen, durch ein tieferes Versenken in den Geist des zu behandelnden Stoffes, nicht aber durch ein flüchtiges Aufgreifen einzelner Sätze im Talmud, ohne den organischen Zusammenhang der Gesetze im Geiste zu erfassen, kann ein wissenschaftliches Resultat an's Licht gefördert werden. — Wir unsererseits erkennen es dem Verf. dankbar an, durch seine unreife Abhandlung uns gelegenheitliche Anknüpfungspunkte gegeben zu haben, unsere Ansichten „über das Princip der jüd. Ehe" indirect zu entwickeln. Das Hauptverdienst gehört natürlich dem (in neuerer Zeit) ersten Bearbeiter dieses Gegenstandes in der Eingangs genannten Abhandlung № 1., nämlich Herrn Dr. Geiger, dem wir Beide, mehr oder minder originell, nachgearbeitet haben, und dessen Namen der Verf. nach dem Grundsatz cuique suum, oder, wenn er lieber will, כל האומר דבר בשם אמרו (Aboth, Baraitha 6, 6.) nicht hätte unterdrücken sollen.

Berich=

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

# Berichtigungen und Zusätze.

S. 1. Anm. 1. statt M. M. R. Th. 2. 8. 145. lies: §. 145. (Vergl. auch ibid. Th. 5. §. 237. S. 42. und §. 246. S. 119.) S. de Wette's Lehrb. der hebr. jüd. Archäologie §. 165: „Infamie und Verbannung oder Excommunication kommen im Mos. Gesetz nicht vor.“ Jedoch meint er (das. Anm. a.), daß Esra 7, 26. 10, 8. Gefängnißstrafe und Verbannung sich finde. Allein von ersterem bemerkt schon Michaelis (M. R. Th. 5. §. 237. S. 42. Anm.): „Ausrotten heißt bei Mose Charath und bei Esra Scheresch.“ Letzteres nimmt selbst die Gemara (Moed Katan 16 a.) nicht als Verbannung, sondern als Confiscation und leitet hievon das Recht der jüd. Gerichte, die Güter zu confisciren, ab. — Zu Michael. Ansicht über Charath vergl. Abarbanel zu 4. B. M. 15, 31.

S. 1. Anm. 2. und S. 2. Anm. 3. Z. 3 v. u. st. Moed Katan 15 a. l. 16 a.

S. 12. Anm. 8. Z. 13 v. u. st. Baba Mezia z. B. l. Baba Mezia 3 b.

S. 21. Z. 2 v. oben st. Angehöriger l. Angehörigen.

S. 21. Anm. 11. Z. 2 v. u. st. Ausschließende l. Ausschließendes.

S. 32. Anm. 24. Z. 3 v. u. st. ממר שאמרה l. ממה שאמור

" " 10 " st. המקים l. המקום

S. 62. Z. 4 v. u. st. Inden l. Juden.

S. 66. Vergl. Erubin 45 b.; Baba Kama 15 a. und Tosaphot das. אשר

S. 71. Z. 4 v. o. st. כסמך l. נסמך

S. 73. Ein schönes Beispiel dafür, wie die Rab. eigene Verhältnisse unbewußt auf andere Völker übertrugen, findet sich Sifra Behar, Paraschah 6, 4. Der Gott Himmels und der Erde war auch der besondere Gott Palästina's, die Bürger also Gottesdiener; wer also aus diesem in ein anderes Staatsverhältniß

trat, fiel von Gott ab, daher der Spruch: כל היושב בארץ ישראל מקבל עליו מלכות שמים, וכל היוצא לחוץ לארץ כאלו עובד עבודה זרה S. Mendelssohns Jerusalem Th. 2. S. 118.

S. 109. Anm. 76. Z. 6 v. o. st. Saphra l. Siphra.

S. 117. Anm. 80. Z. 2 v. u. Ueber einen polytheistischen Grund der Speisegesetze siehe Maimonid. More Nebuchim III. C. 48, der im Allgemeinen diätetische und moralische Gründe annimmt und nur über eines derselben in folgenden Worten sich äußert: ואמנם איסור בשר בחלב ״ אין רחוק אצלי שיש בו ריח עבודה זרה אולי כך היו עושין בעבודה מעבודתיה או בחג מחגיהם ״ ואמנם לא ראיתי זה כתוב במה שראתי מספרי הצאבה. Vergl. l. c. 46. Vergl. de Wette, hebr. jüd. Archäologie §. 88.; besonders Winer's bibl. Realwörterbuch s. v. Speisegesetze; ferner: „über das Motiv zu der mosaischen Speisegesetzgebung. Eine symbolisch-mystische Conjectur“ von Dr. Bonfoi. L. B. des Orients. 1840. № 24.

S. 138. Anm. 107. Z. 9 v. u. st. ופרע l. ופרץ.

S. 139. Anm. 107. Z. 9 v. o. st. eines l. eine.

S. 159. Anm. 117. In Betreff der Reinigungsgesetze der Ahroniten vergl. More Nebuchim III. C. 47, wo nachfolgende Stelle für unsere Ansicht zu sprechen scheint. ומפני שאי אפשר להטהר מטומאת מת אלא אחר שבעת ימים ובמציאת אפר הפרה ג״כ והיו הכהנים צריכים תמיד להכנס אל המקדש להקריב הזהיר כל כהן מטומאת מת לבד ״ ולרוב הצרך להיות כהן גדול במקדש תמיד ״ הוזהר מלטמא למת כל עיקר ״ הלא תראה איך זאת האזהרה אינה כוללת הנשים ״ מפני שאין הנשים צריכות בהקרבה. Vergl. jedoch vajikra rabba 26. über Ps. 19, 10. א״ר לוי מיראה שנתיירא אהרן מלפני הקב״ה זכה וניתנה לו הפרשה הזו שאינה זזה ממנו ולא מבניו ולא מבני בניו עד סוף כל הדורות ואיזו זו פרשת המת.

S. 192. Z. 7 v. u. st. המיאביה l. המואביה.

S. 220. Z. 6 v. u. st. מכל l. בכל.

S. 232. Anm. 34. Z. 7 v. o. st. rad. חפה l. rad. חפף.

S. 236. Z. 6 v. u. st. Fran l. Frau.

S. 243. Anm. 40. Ueber die Trauung und Ehescheidung der Karäer vergl. die Zeitschrift Zion, 1. Jahrg. S. 129 und 130 den Aufsatz תורת בני אקרא.

Lübeck, gedruckt bei H. G. Rahtgens.

D. KNODE.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Holdheim, Samuel

Die Autonomie der Rabbinen und das Prinzip der jüdischen Ehe Ein Beitrag zur Verständigung über einige das Judenthum betreffende Streitfragen

Schwerin 1843

Jud. 24 p
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10570469-2